

La razón neoliberal

Economías barrocas y pragmática popular

Verónica Gago

7PM FUGUE MU

LYRIC TAVERN 5PM POLITICS WHITE

DANCE MECHANICS

traficantes de sueños
mapas

TORY NARRATI



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 42

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Edición original: *La razón neoliberal,* Buenos Aires,
Tinta Limón, 2015

Primera edición: octubre de 2015
Título:
La razón neoliberal
Autora:
Verónica Gago
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN 13: 978-84-943111-8-5
Depósito legal: M-32145-2015

La razón neoliberal

Economías barrocas y pragmática popular

Verónica Gago

traficantes de sueños
mapas

Índice

Agradecimientos

Son casi infinitos. Pero algunos nombres no pueden faltar. A Raquel Gutiérrez Aguilar, por muchas cosas que empezaron en aquella caminata entre la Virgen de los Deseos y un departamento en las alturas de Sopocachi. A Frida Rojas, Aida Göttl y Ariadna Materia: mis parteras. Sin ellas, nada de adentro se hubiese animado a salir. A Silvia Rivera Cusicanqui, por las conversaciones y los rituales promiscuos, en Buenos Aires y en La Paz. A Marta Malo, por la manera en que en unas pocas cuadras de Lavapies me explicó lo que significa el contrato sexual.

A Josefina Ludmer, por las tretas para las débiles. A la tribu más cercana y amorosa: Rosana Fernández, Andrea Barberi, Alida Díaz, Lucía Scrimini, Paz Viano. A Natalia Fontana, mi hermana. A Ignacio y Juan, mis hermanos. A Daniel Gago por las historias de sirenas. A Sandro Mezzadra por la complicidad sin medida. Al Colectivo Situaciones, por la vida en común. A Juan Vázquez y Delia Colque, del Colectivo Simbiosis, por su sabiduría. A la afanosa y empecinada tarea de Tinta Limón. A las palabras calurosas de León Rozitchner.

A las lecturas atentas e intensas de Pablo Esteban Rodríguez, María Pia López, Guillermo Korn, Diego Tatián, Cecilia Abdo Ferez, Eduardo Grüner y Osvaldo Battistini.

También a los cruces, en algún punto del tiempo y del espacio, con Marcelo Matellanes, Saskia Sassen, Julián D'Angiolillo, Hernán Fernández. A mis compañeros de cátedra de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Pablo Míguez y Ariel Filadoro. Al CONICET por el apoyo por medio de becas y a la universidad pública y gratuita.

Introducción a la edición de Traficantes de Sueños

Sandro Mezzadra

Difuminado el recuerdo de los mitos «tercermundistas», de la revolución cubana, del Che y de las guerrillas de los años setenta y ochenta del siglo XX, América Latina ha vuelto en los últimos años a ejercer una potente influencia sobre los imaginarios de los movimientos radicales europeos. Las grandes revueltas contra el neoliberalismo a caballo del nuevo siglo, en México, Ecuador, Bolivia y Argentina, han representado referencias esenciales para el movimiento «antiglobalización», que ha tenido a su vez en Porto Alegre, Brasil, uno de sus lugares de encuentro más importantes. Los gobiernos «populares» formados en muchos países gracias al espacio abierto por dichas revueltas, han configurado posteriormente un ciclo político a nivel regional que en este breve espacio inicial del siglo XXI, ha parecido constituir la única experiencia real de éxito en la reconstrucción de una alternativa de «izquierdas». Muchas son, evidentemente, las diferencias entre las posibilidades y las políticas de estos gobiernos, pero aun así, ha sido fuerte la impresión causada, precisamente por la dimensión regional, subcontinental, de su ciclo. América Latina se ha convertido, particularmente en Europa meridional, en una fuente de inspiración para fuerzas políticas de izquierda o de alternativa radical al sistema político y económico existente. El caso de Podemos en España es más que significativo en este sentido, pero no es el único. Incluso dentro de Syriza, por ejemplo, las experiencias

de gobiernos «populares» latinoamericanos han sido ampliamente discutidas en los últimos años.

Un libro de Ernesto Laclau, *La razón populista*, ha jugado un papel muy importante en este contexto, contribuyendo a orientar el modo en que estas experiencias han sido recibidas y traducidas en Europa, sobre todo a través de fórmulas como el «retorno del Estado» y el «posneoliberalismo», muy usadas en el propio debate latinoamericano. En el libro que tenéis entre manos, *La razón neoliberal*, Verónica Gago asume inmediatamente un punto de vista crítico frente a esta posición, sin adherirse de ninguna manera a las más difusas y tradicionales críticas «de izquierdas» enfrentadas a los gobiernos «populares» latinoamericanos de los últimos años. De hecho reconoce a Laclau el mérito de haber criticado a fondo la tesis de la «irracionalidad» de los comportamientos populares, subrayando con fuerza las transformaciones materiales que se han producido en la sociedad latinoamericana (y en la argentina en particular) a través de la acción combinada de los movimientos y de las luchas sociales así como de los diferentes gobiernos.

Pero el libro se titula *La razón neoliberal*. ¿Cuál es su sentido? Gago interviene de manera muy original en el debate desplegado en torno a la categoría de neoliberalismo en los últimos veinte años. Rechazando su reducción a un conjunto de políticas macroeconómicas, impuestas «desde arriba», de las cuales sería posible liberarse a través de la «ocupación» y el «retorno del Estado», afirma un punto de vista diferente, aquel que une de manera estrecha el neoliberalismo con las profundas transformaciones acontecidas en el modo de producción capitalista en América Latina no en menor medida que en otras latitudes. El neoliberalismo aparece como una «racionalidad» específica, en el sentido que se le atribuye al término de Michel Foucault, por lo tanto como una forma de «gubernamentalidad» que es necesario investigar y criticar también «desde abajo», observando aquellos procesos de subjetivación y los comportamientos cotidianos en los que se traduce. Desde este punto de vista, Gago se sitúa dentro de una corriente de interpretación del neoliberalismo que

ha tenido bastante éxito en los debates críticos de los últimos años, como por ejemplo con los estudios de Wendy Brown en Estados Unidos o los de Pierre Dardot y Christian Laval en Francia.

Más aún, si lo situamos en relación con estos trabajos, *La razón neoliberal* presenta aspectos de gran originalidad: inmerso en la materialidad de las «economías barrocas» y la «pragmática popular» latinoamericanas, felizmente «hibridadas» a través de las relaciones con otras corrientes de pensamiento crítico (del spinozismo al feminismo y al poscolonialismo, por mencionar algunas de ellas), las categorías foucaultianas pierden la rigidez quizás sofocante que asumen en muchos análisis contemporáneos y se abren al «contrapunto» de una multiplicidad de resistencias y líneas de fuga. Lejos de asumir trazos totalizantes, en otros términos, la «racionalidad» y la «gubernamentalidad» neoliberales son analizadas desde el punto de vista de las muchas maneras en las que son «apropiadas, distorsionadas, relanzadas y alteradas por parte de aquellos que en teoría deberían ser simplemente sus víctimas».

Las categorías de «economías barrocas» y «pragmática popular» aparecen ya en el título de este libro. Son evidentemente categorías centrales para la investigación de Gago, a las que es preciso destinar algunos apuntes, no antes de haber señalado al menos los materiales sobre los que se ha construido el trabajo. En el centro del análisis está La Salada, un gigantesco mercado (el mayor mercado «ilegal» de América Latina, tal y como ha sido definido) situado en la frontera entre la ciudad de Buenos Aires y su provincia. Nacido en los años noventa por iniciativa de un grupo de emigrantes bolivianos, ha crecido de forma desmesurada tras la crisis de 2001, relacionándose de diversas formas con las nuevas redes económicas informales surgidas en Argentina. La Salada es un «territorio migrante» y a todos los efectos una zona de frontera. Asumiéndolo como referencia, Gago propone un ejercicio de «contra cartografía» de trazos vertiginosos. Analiza en primer lugar las relaciones que unen La Salada con los trabajadores textiles «clandestinos» y con las *villas* (las viviendas autoconstruidas) donde viven y trabajan muchos de los

migrantes que pueblan el mercado, y se detiene también en las múltiples conexiones definidas por el movimiento de mercancías y la migración de mujeres y hombres entre La Salada y diferentes lugares no solo de América Latina, sino también de Asia y África.

Se trata ciertamente de una «globalización desde abajo» cuyo perfil construye Gago. La categoría de «economías barrocas» es esencial aquí para evidenciar el carácter profundamente *ambivalente* de los fenómenos que están en el centro de la investigación. En el surco abierto por el fundamental filósofo ecuatoriano Bolivar Echevarría, el «barroco» se presenta por una parte profundamente entrecruzado con una larga historia de prácticas indígenas y populares de resistencia y por otra sirve para nombrar la profunda heterogeneidad de las formas de actividad económica sobre las que se basan hoy la valorización del capital y la persistente realidad de la explotación. El espacio de La Salada, bajo esta perspectiva, es tanto un espacio de resistencia como de explotación. «Microempresas proletarias» construidas materialmente en la experiencia de la migración, se entrelazan con formas a menudo extremadamente violentas de coacción laboral, que movilizan recursos «comunitarios» no muy diferentes de aquellos en los que se basan los procesos de resistencia. Analizar este espacio constitutivamente híbrido mediante la perspectiva ofrecida por el concepto de «pragmática popular» permite a Gago poner en evidencia el tejido de *conatus*, la referencia spinoziana que le da vigor: los «desafíos» múltiples y a menudo contradictorios mediante los cuales los sujetos «subalternos» negocian la racionalidad neoliberal que preside las operaciones mercantiles, tratando de plegarla a sus propios proyectos estratégicos, resultando a veces oprimidos cuando no aplastados sin que se resignen a ocupar pasivamente la posición de «víctimas».

Por lo demás, en este libro, La Salada es algo diferente a un caso de estudio. Es también, por decirlo de algún modo, un síntoma, el espejo que Gago utiliza para entender algunas de las tendencias más generales que están redefiniendo el perfil, la composición, la «racionalidad» de lo que de formas diversas se viene definiendo en América

Latina como «economías populares», «sociales» o «cooperativas». Estas economías, en muchos casos transformadas a su vez por la afluencia de subsidios estatales ligados a las nuevas políticas sociales y marcadas por procesos de financiarización a través de una extensión sin precedentes del crédito al consumo, se presentan para Gago como uno de los lugares privilegiados para analizar la persistencia de la metamorfosis del neoliberalismo en América Latina. La fórmula «neoliberalismo desde abajo», introducida en este libro, ya es el centro de vivaces discusiones, en particular en Argentina, y desde este punto de vista no tiene como objetivo atribuir a los sectores populares alguna «responsabilidad» sino indicar la relevancia estratégica de sectores de actividad económica, a menudo definidos como «informales», que las retóricas «neodesarrollistas» de los gobiernos «populares» tienden sistemáticamente a ocultar. Y a la vez subraya la determinación conflictiva y la ambivalencia constitutiva de los comportamientos y de la «racionalidad» que prevalecen dentro de estos sectores, los cuales, lejos de aparecer como «marginales» y destinados a ser «reabsorbidos» por el caminar del «desarrollo» y de las políticas de «inclusión social», son sobre todo lugares estratégicos de experimentación de formas de trabajo, de valorización y de regulación que reverberan con sus efectos sobre la sociedad en su conjunto. La misma frontera entre actividad y trabajo, problematizada por la autora en línea con los debates feministas (en particular con las reflexiones de Raquel Gutiérrez Aguilar), es continuamente utilizada y cuestionada por procesos de movilización total y puesta en valor de las energía productivas que representan las formas contemporáneas de proletarización.

Surge así de manera nítida la peculiaridad de la investigación crítica delineada por Gago frente a los gobiernos «populares» latinoamericanos: la retórica «neodesarrollista», al reconectar con proyectos de sustitución de las importaciones por medio de la industrialización y la constitución de mercados nacionales, presenta contradicciones de fondo, por una parte, como se viene subrayando a menudo, con el papel esencial de la «renta extractiva» y por lo tanto por el persistente vínculo con los mercados globales en los que son «valoradas» e intercambiadas las

materias primas y, por otra, con la expansión de las «economías barrocas», de las que depende la reproducción material de la vida de millones de mujeres y hombres. Si es cierto que de esa manera están así indicados los dos polos en torno a los cuales se determina la persistencia, con formas nuevas, del neoliberalismo, también es cierto que, mirado «desde abajo», este neoliberalismo aparece estratégicamente modificado, «alterado», en su naturaleza por un «pragmatismo popular» en cuya filigrana son plenamente visibles los signos del protagonismo de las luchas, de la conquista de poder y del espacio por parte de los sujetos «subalternos» en los últimos años. Y este es otro punto importante en el análisis propuesto en *La razón neoliberal*: de nuevo bajo el signo de la ambivalencia (categoría que Gago retoma en particular de los trabajos de Paolo Virno), las prácticas, las formas de organización y las técnicas de negociación puestas en escena por los movimientos sociales latinoamericanos más significativos se reproducen dentro de las «economías barrocas», frente a las dinámicas a menudo extremadamente violentas que caracterizan la cotidianeidad tanto de la organización del trabajo como del gobierno de los territorios. Y la «captura» por parte del neoliberalismo de los comportamientos y de los imaginarios populares depende en medida no marginal de su capacidad de interpretar (y, por supuesto, de plegar a la lógica de la valorización del capital) las prácticas y las reivindicaciones de *autonomía* que han caracterizado en particular las luchas de los desocupados, de los pobres urbanos, de las mujeres y de los migrantes.

Gago retoma críticamente algunos aspectos del trabajo de Luc Boltanski y Éve Chiapello sobre el «nuevo espíritu del capitalismo», proponiendo de esa forma una interpretación del neoliberalismo como un formidable campo de tensión y de conflicto, como máquina que despedaza lo social continuamente y sin embargo no puede evitar reconocer la esencial potencia productiva del *común* de la cooperación, que en *La razón neoliberal* funciona como verdadero contrapunto analítico y como horizonte político necesario. Lejos de representar una mera «ideología», el neoliberalismo muestra de esta manera algunas de las características fundamentales del capitalismo

contemporáneo, mientras su crítica actualiza el antagonismo fundamental que lo señala y lo constituye. La misma persistencia, con formas cambiantes, del neoliberalismo dentro de los países con gobiernos «populares» como los latinoamericanos es interpretada en este sentido, como una muestra de los límites de los proyectos políticos que apuntan exclusivamente al «retorno del Estado» para desarrollar la democracia o para lanzar la transición hacia el «socialismo del siglo XXI». Y obliga a repensar el papel constitutivo y la autonomía de las luchas sociales incluso en las condiciones determinadas por la presencia de los gobiernos «populares».

Pensado y escrito dentro de la coyuntura argentina y latinoamericana, el libro de Verónica Gago se presta por tanto a una lectura felizmente «estrábica»: su objeto tiene ciertos caracteres de especifidad, pero su análisis no deja de resonar con las condiciones prevalentes en otras regiones del mundo y, en particular, en los países mediterráneos de Europa. Y esto no es así solamente por la riqueza de referencias teóricas movilizadas por Gago; más en general, las transformaciones del trabajo y del capitalismo investigadas críticamente, el énfasis sobre la relación entre estas transformaciones y las luchas de los últimos años, la puesta en relieve de los movimientos de la migración, las prácticas de las mujeres y los comportamientos de sujetos colocados sobre la cambiante frontera entre trabajo y no trabajo, señalan tendencias generales que encontramos totalmente desplegadas en nuestros países, aun asumiendo formas específicas y en muchos puntos distintas de aquellas analizadas en el espejo de las «economías barrocas» latinoamericanas. Por lo tanto, la aportación de *La razón neoliberal* es aún mas valiosa al contribuir a la definición de un horizonte común de lucha y liberación dentro y contra el neoliberalismo, también a partir de la crítica del imaginario, de la retórica y de algunos aspectos de las políticas de los gobiernos «populares» de muchos países de América Latina.

Introducción

En América latina, el *neoliberalismo* se ha convertido en un término que busca quedar fijado en el pasado. Como palabra-llave, encierra un diagnóstico rápido y comprensible por todos de un conjunto de políticas que alteraron la fisonomía del continente (privatizaciones, reducción de protecciones sociales, desregulación financiera, flexibilización laboral, etc.). Sin duda, desde la década de 1970, nuestro continente ha sido un lugar de experimentación para esas modificaciones impulsadas «desde arriba», por organismos financieros internacionales, corporaciones y gobiernos. Por eso, en América latina el neoliberalismo es un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente a partir de las dictaduras, es decir, con la masacre estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales, según la lógica de ajuste de políticas globales.

Sin embargo, pensar el neoliberalismo como una mutación en el «arte de gobernar», como propone Foucault con el término *gubernamentalidad*,[1] supone entender el neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías

[1] Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada «desde arriba».[2] Foucault ha dicho que la innovación radical del neoliberalismo es que se trata de una forma de gobernar por medio del impulso a las libertades. Lo que a primera vista parece una contradicción, se vuelve una forma sofisticada, novedosa y compleja de enhebrar, de manera a la vez íntima e institucional, una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre, la autoempresarialidad, la autogestión y, también, la responsabilidad sobre sí. Se trata de una racionalidad, además, no puramente abstracta ni macropolítica, sino puesta en juego por las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana. Como una variedad de modos de hacer, sentir y pensar que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social. En este punto, el neoliberalismo se vuelve una dinámica *inmanente*: se despliega al ras de los territorios, modula subjetividades y es provocado sin necesidad primera de una estructura trascendente y exterior.[3] Desde esta perspectiva, el neoliberalismo no se deja comprender si no se tiene en cuenta cómo ha captado, suscitado e interpretado las formas de vida, las artes de hacer, las tácticas de resistencia y los modos de habitar populares que lo han combatido, lo han transformado, lo han aprovechado y lo han sufrido.

Una topología primera: *desde arriba*, el neoliberalismo da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global –nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos– que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, neoliberalismo es una fase (y no un mero matiz) del capitalismo. Y

2 Circunstancias como estas demuestran lo limitado de la metáfora topológica de abajo y arriba. Como forma de gubernamentalidad, los poderes vienen de arriba y operan simultáneamente desde abajo. O también constituyen un modo específico de interpretar aquello que viene de abajo como formas de existencia que se hacen bajar desde lo alto.

3 Como en la nota anterior, se asiste a la insuficiencia de la distinción formal, simple, entre transcendencia e inmanencia. El neoliberalismo es una forma avanzada y sofisticada de inmanentización de la trascendencia. Como tal, es importante preguntarse por el borde con lo que podríamos llamar la trascendentalización de la inmanencia.

desde abajo el neoliberalismo es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad, cálculo y obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva.[4]

Las revueltas durante la crisis de 2001 en Argentina marcaron el quiebre de la legitimidad política del neoliberalismo «desde arriba». Esas revueltas son parte de una secuencia continental: Venezuela, Bolivia, Ecuador (y una nueva secuencia de movilizaciones como las de Chile y Brasil más recientes). A ese quiebre primero se debe el giro posterior de los gobiernos de la región.[5] El neoliberalismo sobrevive sin embargo por arriba y por abajo: como renovación de la forma extractiva-desposesiva en un nuevo momento de soberanía financiarizada y como racionalidad por abajo que negocia beneficios en ese contexto de desposesión, en una dinámica contractual que mixtura formas de servidumbre y de conflictividad.

En nuestro continente, la crisis del neoliberalismo ha abierto un debate sobre cómo caracterizar al momento que le sigue. Una línea gira alrededor de la discusión sobre la conceptualización del *posneoliberalismo*.[6] Desde nuestro punto de vista, el prefijo *pos* –en el vocablo posneoliberalismo– no

4 Tenemos en cuenta esas imbricaciones y tensiones profundas entre neoliberalismo y producción de subjetividad, entendiendo por subjetividad su doble sentido: como subjetivación y sujetamiento. Tomamos como premisa que el terreno de la subjetivación es decisivo para desarrollar un pensamiento político transformador (Rozitchner, 1996). Y, por eso mismo, entendemos la subjetivación como proceso no homogéneo ni unitario que exige ser analizado en todas sus variaciones, determinaciones y ambivalencias. En esta perspectiva, algunas teorizaciones feministas –como expresión de la insubordinación de las condiciones que sostienen y organizan casi siempre de modo inadvertido, la reproducción y el sometimiento– serán fundamentales en nuestra argumentación.

5 Para ampliar esta perspectiva, véase Colectivo Situaciones (comp.), *Conversaciones en el impasse*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

6 Ulrich Brand y Nikola Sekler, «Postneoliberalism: Catch-all word or valuable analytical and political concept? Aims of a beginning debate», *Development Dialogue*, núm. 51, 2009, pp. 5-13, Dag Hammarskjöld Foundation; Pablo Dávalos, *Democracia Disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Chile, Editorial Quimantú, 2012.

indica ni transición ni mera superación. Más bien señala la crisis de su legitimidad como política estatal-institucional a partir de las revueltas sociales recientes, las mutaciones operadas en el capitalismo mundial a partir de su crisis global[7] y de ciertas políticas institucionales en los países cuyos gobiernos han sido caracterizados como «progresistas» y, al mismo tiempo, la persistencia del neoliberalismo como condición y la incorporación o inmanentización de algunas de sus premisas fundamentales en la acción colectiva popular que lo ha impugnado.[8]

Por eso «sobrevida» tal vez no sea el mejor término: para pensar en la actualidad neoliberal hay que poner en el centro su capacidad de mutación, su dinámica de variaciones permanentes, poniendo el eje en las *variaciones de sentido*, en los ritmos recursivos, no lineales, de tiempo, como trastocamientos impulsados por las luchas sociales.[9] En Argentina –y en América latina en general– la participación mayor del Estado tras el declive de la legitimidad neoliberal y el aliento a un consumo masivo han cambiado en los últimos años el paisaje neoliberal: de la miseria, la escasez y la desocupación de principio de siglo (y todas las formas de lucha y resistencia que se generaron entonces) a unas ciertas formas de abundancia que

---

7 Véase AAVV, *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

8 No hay «post» ni «pre» en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. ¿Cuál es entonces el criterio temporal para valorar lo que acontece? «La regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras», dice Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Retazos/Tinta Limón, 2010.

9 Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los Ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008. De Nietzsche y Bergson en adelante, en el siglo XX se han ensayado distintas filosofías para desplegar una «ontología de la variación». Se trata siempre de una afirmación esencial: el ser es variación; lo que es *es* su diferir. Específicamente para su análisis en Foucault, puede verse el libro de P. Veyne.

se encuentran con nuevas formas de vivir el consumo, el trabajo, la empresarialidad, la organización territorial y el dinero. La mayor «promiscuidad» de los territorios se presenta cada vez más como parte de una serie de economías barrocas que rearman una nueva dinámica política de desborde del propio neoliberalismo, cualificándolo de un modo nuevo.

Por *neoliberalismo desde abajo* me refiero entonces a un conjunto de condiciones que se concretan más allá de la voluntad de un gobierno, de su legitimidad o no, pero que se convierten en condiciones sobre las que opera una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz subjetiva primordial y que funciona como motor de una poderosa economía popular que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas. La fuerza del neoliberalismo así pensado acaba arraigando en los sectores que protagonizan la llamada economía informal como una *pragmática vitalista*.

Esto significa, por un lado, el cálculo puesto como condición vital en un contexto en el cual el estado no garantiza las condiciones de competencia neoliberales prescriptas por el modelo ordoliberal. En estas formas de hacer, el cálculo asume cierta *monstruosidad* en la medida que la empresarialidad popular está obligada a hacerse cargo de condiciones que no le son garantizadas. Esta imperfección se da al mismo tiempo como indeterminación y organiza una cierta idea de la libertad y desafía a su modo las tradicionales formas de obediencia. El modo en que esta racionalidad no coincide exactamente, como un calco perverso, con el *homo economicus* –tal como A. Hirschman traza su genealogía en *Las pasiones y los intereses*– es una de las preguntas a desplegar aquí.

El primer punto en este sentido es que la pragmática vitalista permite pensar el tejido de potencia que surge desde abajo. De modo tal que pone en marcha una forma novedosa de *conatus*, para usar el término spinozista: la dinámica neoliberal se conjuga y combina de manera problemática y

efectiva con este perseverante vitalismo que se aferra siempre a la ampliación de libertades, de goces y de afectos.

A diferencia de la figura del *homo economicus*, el neoliberalismo desde abajo se explica por el devenir histórico de unas ciertas relaciones de fuerza que cristalizan en condiciones que a su vez son apropiadas por la estrategia de unos *conatus* que desbordan la idea fría y restringida del cálculo liberal, dando lugar a figuras de la subjetividad individuales/colectivas biopolíticas, es decir, a cargo de diversas tácticas de vida.

Lo planteo aquí inspirándome en el modo en que Bové piensa el *conatus* spinozista[10] en términos de estrategia: como un conjunto de modos de hacer que se componen para construir y defender el espacio-tiempo de su afirmación. El cuerpo es una memoria de esas cosas que le son útiles, que lo alimentan y lo benefician. Esa traza mnésica, dice Bové, provee la experiencia y la memoria de una «amalgama» determinada, beneficiosa. «La prueba de lo real es pues correlativa al nacimiento de una razón calculadora que, según una estrategia más o menos acertada, continuará el empuje del principio del placer». La razón calculadora da cuenta así de la dimensión estratégica del conatus, que refiere a un tipo de composición que no es estrictamente *individual* (no se trata de un individualismo metodológico). Se calcula para afirmar.

Entonces, hablar de *neoliberalismo desde abajo* es un modo de dar cuenta de la dinámica que *resiste la explotación y la desposesión y que a la vez se despliega en (y asume) ese espacio antropológico del cálculo*. Esta hipótesis está en la base de una ampliación (temática y conceptual) de la noción misma de neoliberalismo y, por tanto, de la proyección de una nueva afectividad y racionalidad para trazar el mapa político de estas economías fuertemente expansivas de las abigarradas ciudades latinoamericanas.

Puesto en estos términos, parece difícil convencerse de que el fin del neoliberalismo depende de la declaración de unos gobiernos que dicen haber dejado atrás esas

10 Laurent Bové, *La estrategia del conatus*, Madrid, Tierra de Nadie, 2009.

políticas. No porque haya simplemente que desconfiar de lo que declaman, sino porque el neoliberalismo es una forma anclada en los territorios, fortalecida en las subjetividades populares, expansiva y proliferante en términos organizativos en las economías informales. Esta perspectiva no implica desproblematizarla como lógica de gobierno, sino profundizar el modo en que ese imperativo de gobierno se articula con formas de invención no reducibles, aunque tampoco del todo incompatibles, con el diagrama neoliberal.

Tres lugares, entonces, a *desarmar* de los cuales depende la arquitectura discursiva que sólo explica el neoliberalismo desde arriba. Primero, que el neoliberalismo se trata sólo de un conjunto de macropolíticas diseñadas por centros imperialistas. Esto supone toda una serie de corolarios políticos decisivos en la medida en que la fórmula que parece oponerse a esa conspiración internacional es la renovación de una voluntad de intervención estatal-nacional. En América latina, el nuevo estatismo está lejos de ser una forma de inmunización al neoliberalismo. Este razonamiento también supone un mapa: un neoliberalismo pergeñado en el norte que se derrama a los países del sur. Esta perspectiva, sin embargo, toma al estado y a las grandes corporaciones como principales y determinantes actores. Pero lo hace en un sentido transhistórico o ahistórico: es decir, los excluye de las modificaciones concretas de su accionar tras la difusión de las prácticas neoliberales.

Segundo punto a descomponer: que el neoliberalismo se trata de una racionalidad que compete sólo a grandes actores políticos y económicos, sean transnacionales, regionales o locales. Más bien, nos interesa pensar a nivel molecular en el que la racionalidad neoliberal se ha expandido, pero también mutado, degenerado y se ha vuelto parte de combinaciones novedosas con otras racionalidades. Y esto, en particular, vinculado a dinámicas sociales de actores que suelen verse más como víctimas del neoliberalismo que como decisivos articuladores de una heterogeneidad social cada vez más veloz, desbordante e inteligible en términos de una geometría política clásica.

Finalmente, si sólo se lo concibe en términos macropolíticos, se considera que su *superación* (si aún puede valer ese término) depende básicamente –en relación a los puntos anteriores– de políticas macro-estatales llevadas adelante por actores de la misma talla. Este razonamiento está a la base de la «razón populista» proclamada por Laclau[11] y difundida como teoría afín al actual momento. Si no se las discute más allá de la definición simplista del neoliberalismo, la felicidad política queda encorsetada en el estatismo como solución (imaginaria) de todos los problemas. Desproblematizando incluso los modos en que el estado mismo está ya desnacionalizado por segmentos y articulado al mercado global, como lo ha subrayado Saskia Sassen.[12]

Desde esta perspectiva, el neoliberalismo es mucho más que una doctrina de los *think tanks* imperiales y está mucho más acá de lo que buena parte del progresismo regional está dispuesto a asumir. Y esto porque desafía la idea de que su opuesto es una «vuelta al estado» entendida en términos de una «autonomía (contractual o del significante puro) de lo político», tal como la teoría del populismo propone. Tomar en serio la articulación entre neoliberalismo y subjetividades populares pone la exigencia de recrear conceptos aptos (territorio, valor, economía, etc.) para comprender la dinámica compleja que alcanza a lo político cuando es capaz de recoger en sí todas las capas de lo real. Otro modo de leer aquella advertencia de Marx: «lo real es múltiplemente determinado».

La dinámica axiomática del capital, como lo han teorizado Deleuze y Guattari,[13] pone de relieve justamente esta tensión entre una flexibilidad y versatilidad de captura y explotación por parte del capital y, al mismo tiempo, la necesidad de distinguir las operaciones mediante las cuales esa máquina de captura subsume relaciones sociales e invenciones que también resisten y desbordan el diagrama de captura/explotación.

11 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

12 Saskia Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires, Katz, 2010.

13 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988.

Para desmontar las versiones del neoliberalismo que lo consideran sólo como un conjunto de políticas estructurales del pasado, haremos aquí un uso preciso de Foucault en la medida que nos permite pensar la gubernamentalidad en términos de ampliación de libertades y por tanto analizar el tipo de ensamblaje productivo y multiescalar que implica el neoliberalismo actual como modo de gobierno y de producción de realidad que también desborda ese gobierno. Neoliberalismo: a la vez mutación subjetiva y estructural, orgánica y difusa. Sin embargo, queda aún pendiente un nuevo pliegue: discutir los modos de dominación que esta nueva manera «libre» de gobernar impone.

Desde América latina, hay que completar a Foucault partiendo de las revueltas de la última década y anclar allí la crítica al neoliberalismo como modo de poder, de dominación y desposesión y, al mismo tiempo, discutir las imágenes y las formas de felicidad política que están involucradas en las diversas nociones de libertad que en el neoliberalismo compiten y cooperan, en simultáneo.

Subrayamos una presencia de Marx, desde la cual leer a Foucault. Doble. Por un lado, para partir de la premisa que las subjetividades tienen que ver siempre con prácticas, con estructuras que son prácticas articuladas y con discursos que son siempre dimensión de la práctica («focos de experiencia») y que, por tanto, no se constituyen dando un lugar privilegiado a la conciencia o a la espiritualidad racionalista. Luego, que la pregunta por la producción de valor es central pero no en un sentido economicista o que concibe al trabajo como esfera separada y restringida de la vida social y esto a pesar de que el principal rasgo del capitalismo es su capacidad para reducir el valor a la economía. Por valor, con Marx, entendemos producción de existencia, eso que se evidencia en el concepto de fuerza de trabajo, en su fallida e imposible conversión en mercancía toda vez que existe un hiato imposible de suprimir entre praxis humana en potencia y tarea efectiva. La expresión en potencia no refiere aquí sólo a un rasgo temporal del proceso productivo (que el capital racionaliza como teleológico), sino que además –y sobre todo– caracteriza la multiplicidad lingüística, afectiva, intelectual,

física, cooperativa –en fin: la vida– que el capital pone a trabajar. Un agregado más: la relación Foucault-Marx se ilumina con la rehabilitación de la filosofía de los valores de Nietzsche que en Foucault, a diferencia de Heidegger, no es realización de la metafísica sino apertura a la contingencia de las prácticas materiales. Todo el debate actual de la biopolítica inaugurado por Foucault requiere del contexto de esta problemática originaria marxiana.

La necesidad es encontrar un vocabulario político que se despliegue en esa inmanencia problemática sin allanar contradicciones y ambivalencias. Éste sólo surge de las prácticas del territorio abigarrado de las ciudades. Son esas prácticas las que abren la posibilidad de pensar una dinámica transindividual de fuerzas productivas, que todo el tiempo desbordan el esquema neoliberal y anticipan posibilidades que ya no son las socialistas estatales. Es decir, un modo de cooperación social que reorganiza el horizonte del trabajo y de la explotación, de la integración y del progreso, de la buena vida y el buen gobierno.

En la pragmática vitalista que nos interesa, este neoliberalismo por abajo implica de manera no lineal formas comunitarias. Allí anclamos la pregunta por cuáles serían las formas políticas a la altura de lo posneoliberal y de la emergencia de elementos de ciudadanía post-estatal, para usar la formulación de Balibar.[14] Que como gubernamentalidad el neoliberalismo sea compatible con ciertas formas comunitarias no es un dato anecdótico o de pura tendencia global a la etnización del mercado de trabajo, sino índice de la exigencia de esta época que tiende a reducir la cooperación a novedosas formas empresariales a la vez que propone la asistencia social como contracara simultánea de la desposesión. Por eso América latina: las rebeliones contra el neoliberalismo en la región son el punto desde el cual rearmar la perspectiva crítica para conceptualizar el neoliberalismo más allá de su lógica permisiva y difusa.

Si se trata de pensar el neoliberalismo no sólo como una doctrina homogénea y compacta, es para poner el

14 Étienne Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

foco en la multiplicidad de niveles en los que opera, la variedad de mecanismos y saberes que implica y los modos en que se combina y articula, de manera desigual, con otros saberes y formas de hacer. Tal pluralidad no lo debilita como tecnología de gobierno. Sin embargo, la pluralización del neoliberalismo por las prácticas provenientes «desde abajo» permite ver su articulación con formas comunitarias, con tácticas populares de resolución de la vida, con emprendimientos que alimentan las redes informales y con modalidades de negociación de derechos que se valen de esa vitalidad social. De nuevo: es en esta pluralización donde también aparecen los modos de resistencia a un modo de gobierno extremadamente versátil. Sin embargo, esas prácticas revelan, sobre todo, el carácter heterogéneo, contingente y ambiguo en que la obediencia y la autonomía se disputan, palmo a palmo, la interpretación y la apropiación de las condiciones neoliberales.

Esta pluralización, también, obliga más que a grandes teorías, a enunciados situados. Por eso aquí trabajamos con situaciones concretas. Es a partir de una cartografía política que podemos evaluar la relación entre la heterogeneidad, la ambigüedad y la disputa por la riqueza común que cada una de ellas implica. No se trata, de este modo, de hacer una elección entre etnografías localistas y enunciados estructurales,[15] sino de poner el énfasis en el rasgo «polimórfico» del neoliberalismo.

Nuestra investigación se sitúa en un ensamblaje concreto que vincula a la feria La Salada con el taller textil clandestino y la villa (y la fiesta como forma de entrada y salida a cada una de esas situaciones). Se trata de una secuencia genealógica pero también revela una lógica de mutua contaminación, de permanentes reenvíos, de complementariedades y contradicciones. Nos interesan las trayectorias que se tejen entre la villa, el taller textil, la feria y la fiesta para mostrar los modos en que se entrometen una dentro de la otra. En la villa se renueva permanentemente la población migrante y es lugar de producción

15 Jamie Peck, «Explaining (with) Neoliberalism», *Territory, Politics, Governance,* vol. 1, num. 2, 2013, pp. 132-57.

de una multiplicidad de situaciones laborales que van del autoemprendimiento, a la pequeña empresa pasando por el trabajo doméstico y comunitario, en relación de enrevesadas dependencias. Pero también en ella se «sumerge» el taller textil clandestino para aprovecharla como espacio de recursos comunitarios, de protecciones y favores y de fuerza de trabajo.

A su vez, la feria articula el trabajo del taller textil pero también la posibilidad de comercios minoristas, de importaciones en pequeña escala (por ejemplo ropa interior importada de China que se va a buscar a Bolivia para vender en La Salada) y de venta de servicios de todo tipo. La feria exhibe y publicita la clandestinidad del taller textil de manera compleja, en la medida que mixtura una producción en cierta medida ilegal y sustentada en condiciones de extrema explotación con la ampliación del consumo popular. Tan ambivalente como el modo en que la villa expone una lógica desenfrenada de un mercado inmobiliario informal combinado con la posibilidad de ensanchar la capacidad de alojamiento en el centro de la ciudad a los y las migrantes. La dinámica de la fiesta, a la vez celebratoria y ritual, moviliza buena parte de los recursos y las energías, de las legitimidades y aspiraciones que articulan el taller, la feria y la villa. Finalmente, la fiesta será una imagen que utilizaremos para llevar al máximo la noción de ambivalencia de un dispositivo comunitario. Pero también para amplificar –a partir de una escenificación compleja y concreta (un hecho social total, diría Mauss)–, nociones tales como gasto, riqueza y consumo. La fiesta, como economía del frenesí, se vuelve totalmente interna a la villa, a la feria y al taller textil como lugar de elaboración y negociación de la legitimidad de esas riquezas.

En Argentina, es la creciente y notable pluralización de formas laborales, efecto de la crisis, la que obliga a una ampliación de la categoría de trabajadores y a una reconceptualización de las economías clásicamente llamadas informales y periféricas, en las cuales sobresale el papel del trabajo migrante como recurso económico, político, discursivo, imaginario, de la recomposición laboral en

curso. Para tal fin la coyuntura de la última década resulta especialmente fértil porque permite marcar una trayectoria que va de una desocupación masiva caracterizada por un alto nivel de organización política y por una fuerte problematización pública del tema del empleo a la difusión del mote de «trabajo esclavo» para un sector importante de la población trabajadora que impacta como tope material y simbólico para el resto de los empleados. Sobre la discusión de la actualidad de la esclavitud y su vínculo con el servilismo y la feminización de las labores es necesario profundizar la mirada.

Propongo pensar estos ensamblajes como economías barrocas para conceptualizar un tipo de articulación de economías que mixturan lógicas y racionalidades que suelen vislumbrarse –desde las teorías económicas y políticas– como incompatibles. Bolívar Echeverría ha vinculado lo barroco con un arte de la resistencia y la sobrevivencia propio del momento colonial.[16] Lo barroco latinoamericano persiste como conjunto de modos entreverados de hacer, pensar, percibir, pelear y laborar. Lo cual supone la superposición de términos no reconciliados y en permanente re-creación. Pero hay algo del ahora, del tiempo histórico del capitalismo posfordista, con su aceleración de los desplazamientos, que convoca de manera particular esa dinámica de lo múltiple.

Nuestro uso específico refiere a la composición estratégica de elementos microempresariales, con fórmulas de progreso popular, con capacidad de negociación y disputa de recursos estatales y eficaces en la superposición de vínculos de parentesco y de lealtad ligados al territorio así como formatos contractuales no tradicionales. Esto se emparenta con el modo en que la antropóloga Aihwa Ong define la espacialidad actual como «ecología barroca»: la ciudad se ubica en el centro de un ecosistema creado a partir de la movilización de distintos elementos globales (saberes, prácticas, actores) y su interacción. Nos interesa la definición de Ong en tanto pone de relieve la dimensión espacial urbana en que lo barroco tiene lugar hoy.

16 Así lo plantea el filósofo Bolívar Echeverría. Véase B. Echevarría, *La modernidad de lo barroco*, México D. F., Era, 1998.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva analítica, lo barroco además tiene dos principios fundamentales para pensar estas economías:

* *Lo informal como fuente instituyente* o como principio de creación de realidad. Defino la informalidad no de manera negativa por su relación con la normativa que define lo legal/ilegal, sino de modo positivo por su carácter de innovación y, por tanto, por su dimensión de praxis que busca nuevas formas. Lo informal en este sentido no refiere a lo que no tiene forma, sino a la dinámica que inventa y promueve nuevas formas (productivas, comerciales, relacionales, etc.), poniendo el eje en el momento procesual de producción de nuevas dinámicas sociales.

* *Lo informal como fuente de inconmensurabilidad*, es decir, como dinámica que pone en crisis la medición objetiva del valor creado por estas economías. Lo informal refiere así al desborde, por intensidad y superposición, de elementos heterogéneos que intervienen en la creación de valor, obligando a inventar también nuevas fórmulas de convención del valor y a producir mecanismos de reconocimiento e inscripción institucional.

El vitalismo de estas microeconomías tiene que ver con su capacidad de construir, conquistar, liberar y también defender el espacio. Una producción de espacio que implica y envuelve una temporalidad. Esta forma de puesta en marcha de economías barrocas supone un despliegue estratégico: un conjunto de modos de hacer se componen pragmáticamente para afirmarse y perseverar.

Definirlo como una pragmática tiene el objetivo de poner el énfasis en su carácter experiencial, no puramente discursivo. Se trata, sobre todo, de pensar desmoralizadamente ciertos focos de experiencia y de ir más allá de la aplicación de racionalidades exteriores a su propio tacticismo. En este sentido, extra-moral refiere al método nietzscheano de entender la moral como una máquina de captura con el fin de normativizar y gobernar las subjetividades expansivas.

En estas economías totales a la vez que constatamos formas de explotación y subordinación vinculadas al trabajo migrante, que el capital sitúa como su parte «baja» y exhibe como situaciones ejemplificadoras de obediencia, se descubre también una faz de invención resistente y democrática que este trajín migratorio y su incorporación a una ciudad como Buenos Aires comporta. Esto abre el imaginario clásico de la «integración» y pone en tensión la noción misma de diferencia, a la vez como capacidad de autonomía (= producción ontológica) y como diferencial (etnizado) de explotación (= producción de plusvalor).

Foucault señaló un desplazamiento necesario entre una teoría del sujeto a las formas de subjetivación que constituyen una pragmática de sí. Desplazamiento que busca dejar de lado una idea puramente abstracta del sujeto para poner el foco en los procesos de constitución material y espiritual de esas subjetividades. El empresario de sí mismo es una de esas pragmáticas. A los migrantes Foucault también los hace cuadrar en esa definición. El punto que nos interesa de esa conceptualización tiene dos caras. Por un lado, la posibilidad de escapar de la imagen puramente victimista de quienes encaran una trayectoria migrante. Por otro, desbordar esa definición estrictamente empresarial, de formación de capital humano, sin abandonar la idea de progreso. ¿Es posible pensar el ansia de progreso por fuera del régimen neoliberal definido como matriz de una racionalidad individualista ordenada por el beneficio? ¿Es posible hacer una reivindicación del cálculo más allá del beneficio? ¿Es posible que el «oportunismo de masas»[17] del que habla Paolo Virno sea un dinamismo social que sin embargo no suele atribuirse a los sectores populares? Finalmente, para darle una vuelta más, ¿es posible pensar el progreso asociado a otra idea de modernidad?

La hipótesis que aquí vamos a desarrollar es que la diferencia de subjetivación que dinamiza estas economías barrocas radica en una voluntad de progreso que mixtura

17 Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

la definición foucaultiana del migrante como inversor de sí con la puesta en juego de un capital comunitario. Se trata de un impulso vital que despliega un cálculo en el que se superpone una racionalidad neoliberal con un repertorio de prácticas comunitarias produciendo como efecto lo que llamamos neoliberalismo desde abajo. En ese desfasaje que sin embargo se produce de manera conjunta, vemos la cuña de una nueva interpretación de la pragmática vitalista.

Volvamos al tiempo. Esta mixtura barroca forma zonas abigarradas que exponen un hojaldramiento temporal. Esto implica que las categorías laborales se tornan fluidas e intermitentes y se dejan leer como trayectorias complejas que se traman bajo un *cálculo urbano* que es sumamente flexible para transitar por momentos de trabajo como aprendiz y como microempresario, sumarse a la economía informal con la perspectiva de formalizarse, estar desempleado un tiempo y, en simultáneo, conseguir recursos por medio de tareas comunitarias y sociales. Y de transitar, usufructuar y gozar, de modo táctico, relaciones familiares, vecinales, comerciales, comunales y políticas. En fin, la cualidad «abigarrada» que caracteriza esta economía –concepto clave de Silvia Rivera Cusicanqui que trataremos en extenso– revela la pluralidad de formas laborales y pone de relieve las fronteras mismas de lo que llamamos trabajo.

Nuestro propósito es exponer una economía popular que se desarrolla en Buenos Aires y en conexión transnacional con otras ciudades porque está marcada fuertemente por la presencia migrante, por la innovación de las formas de producción, circulación y organización de sus dinámicas colectivas y que, en tanto tal, da cuenta de una transformación más amplia del mundo del trabajo tras la crisis argentina de 2001. Si hay algo que tiñe y caracteriza este mapa de una economía no tradicional es que es a la vez informal y subterránea pero vinculada a cadenas de valor transnacionales y a grandes marcas locales, que combina condiciones extremas de precariedad con altos niveles de expansión y que permite poner en discusión la dinámica productiva propia del consumo asociada a nuevos usos del dinero y del tiempo.

Todos los capítulos de este libro tienen en su título la palabra «entre». Es una forma de resaltar una ambivalencia fundamental: una red productiva que articula momentos comunitarios y de explotación brutal, protagonizada por sujetos migrantes, trabajadores, microempresarios y dinamizadores comunitarios. Esa oscilación no llega a una fórmula sintética (que son las que abundan a la hora, por ejemplo, de condenar lo que aquí llamamos economías barrocas, como la que se despliega en la populosa feria La Salada). Es justamente ese punto de ambivalencia lo que expresa el ritmo de una tensión política y que exige de categorías capaces de esa misma tensión. Además, refleja el dinamismo temporal que esas prácticas y los sujetos que están implicados en ellas imprimen a una construcción espacial que es fuertemente cambiante.

El «entre» tampoco es una indecisión o un punto medio neutro. La categoría de ambivalencia[18] late allí, tal como la ha trabajado Virno: entre la innovación y la negatividad. Sin embargo, en ese espacio contingente y conflictivo, acentúo una pragmática vital que tiene una potencia instituyente de un tiempo-espacio novedoso y que desafía tanto la dinámica urbana como los usos del dinero, los vínculos transnacionales, las conflictividades laborales y las resistencias a los modos de confinamiento y empobrecimiento de la vida popular. Para volver a Virno: esta pragmática vitalista se emparenta con la idea de un «oportunismo de masas», es decir, el cálculo permanente de oportunidades como modo de ser colectivo.

Trazamos con esta perspectiva una clara estrategia opuesta a la victimización de los sectores populares. Tal victimización, que aparece también como moralización y judicialización, es el modo en que se organiza un determinado campo de visibilidad de la cuestión del trabajo migrante en Argentina y, más amplio aún, para sugerir un tipo de vinculación entre norma y economía popular, que tiene como efecto la moralización (y condena) del mundo de los llamados pobres.

---

18 P. Virno, *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Para tal propósito opondremos una perspectiva «extra-moral» de las estrategias vitales, en las cuales es decisivo comprender el modo en que se articulan, se piensan, agencian energías y redes, cooperan y compiten esas economías y los sujetos que las producen y las transitan. Decir «extra-moral» supone abandonar el registro metafísico (en el sentido de una metafísica occidental que una y otra vez escinde al ser en una instancia espiritual activa y una materia pasiva a conocer-gobernar) de la moral (sea del trabajo o de las costumbres decentes o, en versión étnica, del buen salvaje) para concentrarse en el filo vital de lo que organiza estrategias para existir, crear, producir valor, ritualizar el tiempo y el espacio, hacer de la vida una fuerza de perseverancia que ensambla recursos materiales y espirituales disímiles y que pone preguntas decisivas sobre tres nociones decisivas para repensar nuestra época: *progreso, cálculo y libertad*.

1. Entre la microeconomía proletaria y la red transnacional: la feria La Salada

La Salada en la Triple Frontera

La feria La Salada es un espacio de cruce y tránsito, en el límite entre la ciudad de Buenos Aires, el partido bonaerense de Lomas de Zamora y La Matanza. En sus 20 hectáreas se acumulan numerosas y agitadas transacciones: se vende y se compra comida, ropa, tecnología, marroquinería, zapatillas, lencería, música y películas. En los primeros tiempos, siempre de noche. Siempre en el umbral del miércoles al jueves y del domingo al lunes. Un predio que supo ser balneario popular durante la década de 1950 hoy se renueva como paseo de compras transnacional y multitudinario. Desembarcan allí cada vez más micros, combis y autos de todo el país, así como de Uruguay, Bolivia, Paraguay y Chile.

La Salada fue caracterizada como la feria ilegal más grande de América latina.[1] Está dividida en tres sectores-galpones, bautizados Urkupiña –en honor a la virgen cochabambina–, Punta Mogotes –doble falso del tradicional

[1] Durante este año el diario *La Nación* volvió sobre la calificación norteamericana al respecto: ver la nota del 12 de febrero de 2014, titulada «La Salada, el principal mercado negro de la región, para EE.UU.», y la nota del 30 de abril de 2014 «Estados Unidos se quejó de la "ausencia de voluntad política" del gobierno argentino para combatir los productos "truchos"».

balneario marplatense– y Ocean –también como referencia balnearia, actualizada por el sentimiento de inmensidad oceánica que despierta ver la feria en todo su despliegue–. Además tuvo todo un sector de ventas a cielo abierto, de mayor precariedad, que se llamó La Ribera. Actualmente está suspendido aunque se arma por tramos, esporádicamente. Es el espacio sometido a mayor presión porque es el límite más informal de la feria y más conflictivo desde que la gendarmería fue trasladada justamente como fuerza de orden fronteriza y dispuesta al borde del Riachuelo.

La Salada es un territorio migrante por su composición: sus fundadores, a inicios de la década de 1990, fueron un puñado de bolivianas y bolivianos.[2] Actualmente, la mayoría de los feriantes provienen de diversas partes de Bolivia, pero también hay argentinos, paraguayos, peruanos y, últimamente, senegaleses encargados de la venta de *bijoux*. La Salada es migrante, además, por el circuito que siguen sus mercancías: los compradores llegados de países limítrofes abren rutas de distribución y comercialización hacia sus países, al mismo tiempo que muchas mercancías arriban desde distintos lugares del planeta. La Salada, en su carácter aparentemente marginal, es un punto de una red transnacional en expansión y un lugar privilegiado para mostrar la multiplicidad de economías y de procesos de trabajo heterogéneos en los que se materializa el sistema económico global. Esta localización singular constituye un ensamblaje donde se combinan un componente anómalo y diferencial, capaz de sostener la hipótesis de la existencia de una globalización popular

2 En una serie de complejos desdoblamientos, ampliaciones y competencias, el nacimiento de las ferias es: Virgen de Urkupiña nace en 1991 liderada desde entonces por el matrimonio de los bolivianos René Gonzalo Rojas Paz, muerto en la cárcel en situaciones más que sospechosas en noviembre de 2001, y Mery Natividad Saravia Rodríguez junto con el argentino Quique Antequera; en 1994 nace Ocean, ampliación llevada adelante en principio por el mismo Rojas como administrador y luego, «por un golpe de estado» quedó en manos de Manuel Remonte, también nacido en Bolivia. En 1999, en abierta competencia, se abre Punta Mogotes, administrada por el argentino Jorge Castillo. Véase Nacho Girón, *La Salada. Radiografía de la feria más polémica de Latinoamérica,* Buenos Aires, Ediciones B, 2011.

«desde abajo», y dinámicas de subordinación y explotación que señalarían una modalidad característica del mando capitalista en su fase posmoderna.

La Salada propone –expone e invita– a una epistemología que esté a su altura (y a su anchura desbordante). Una epistemología *fronteriza*, para usar la expresión de Gloria Anzaldúa. Un modo de conocimiento que surge de los desplazamientos de territorio, de oficios y de lenguas. Que supone prestarle atención a esos tránsitos y confiar en que hay allí una fuerza expresiva, una promesa vital, un saber del movimiento. Una perspectiva capaz de ser elástica y generosa con el ritmo tumultuoso de lo que acontece. ¿Pero por qué La Salada sería una zona de frontera? Mejor: ¿por qué ubicar a La Salada en la triple frontera?

1) *La frontera como espacio social de lo heterogéneo*. Que la mayoría de sus fundadores y actuales feriantes sean migrantes imprime a La Salada un carácter transnacional que se dispersa en una urbe como Buenos Aires. Pero no sólo se trata de una cuestión de origen. También de proyección: las mercancías de esta mega feria cruzan fronteras internas y externas y remapean los circuitos de trajines comerciales, políticos y familiares. A su vez, las réplicas que La Salada provoca en distintos lugares (las llamadas *saladitas*) van produciendo nuevas ampliaciones de su influencia y, en su itinerante multiplicación, muestran una capacidad de veloz conquista de espacios. De manera tal que La Salada tiene ansias de expandirse a otros lugares o, directamente, de inventarlos. Fórmula exitosa, en diversas escalas, de un modo de negocio popular. Pero, sobre todo, dinámica que informa de procederes y saberes que se articulan en un ensamblaje de componentes muy variados y disímiles (trama contingente de recorridos, usos, conflictos y afectos) a favor de una serie que llamaré *microeconomías proletarias*.

2) *La frontera territorial.* La frontera espacial no sólo es metáfora, sino ubicación concreta. La Salada es territorio de borde (*borderland*), tanto a nivel del cruce de jurisdicciones que la sitúan al lado del Riachuelo, como en el límite entre conurbano y capital. También límite y superposición de tierra y agua: ribera y cornisa. Llevar La Salada

a otros lugares, emplazarla en otros barrios, ciudades y países es un modo, también, de trasladar esa práctica fronteriza a otros sitios y producir una cartografía nueva de transacciones, viajes, expectativas y emprendimientos. En reconocimiento a su carácter de frontera (como a otros territorios urbanos), se ha dispuesto a la gendarmería nacional como fuerza de seguridad que la vigila.

3) *La zona fronteriza analítica*. La feria, como fenómenos de masas, concentra una mutación radical de las nociones, binariamente escindidas, entre centro y periferia, zona marginal y escasez, suburbio y mercancía, economía informal y pequeña escala. Además de la «inversión» de precios operada desde el punto de vista del mercado inmobiliario teniendo en cuenta el costo altísimo del metro cuadrado en La Salada en contrapunto a las zonas más ricas y exclusivas de Buenos Aires, debe marcarse la insinuación de crecimiento y, por tanto, las perspectivas de productividad que destilan los espacios de la feria (tanto en el plano material como virtual por ventas a través de internet). La velocidad de las trayectorias involucradas, los recorridos de los propios feriantes y visitantes, sitúan a la feria en un punto de cruce espacio-temporal: un laboratorio de economías populares en expansión que tensan (o estallan) ciertas categorías de análisis. Y que, sobre todo, obliga a los conceptos a cruzar sus propias fronteras disciplinarias.

La moneda viva

Las ferias populares, con la experiencia masiva del trueque, tuvieron en Argentina su punto álgido durante la crisis de 2001. La multiplicación de billetes y la posibilidad de intercambio bajo reglas diversas a las del mercado formal-legal son un antecedente decisivo a la hora de pensar el éxito de La Salada. Un momento, el de la crisis, en el cual gran parte del país se sostenía en base a monedas cuasi falsas expandió modalidades de producción y consumo que combinaban autogestión y contrabando, plagio

e invención. Tiempos de conmoción en los cuales la moneda se vuelve, para usar la bella expresión de Klossowski, *moneda viviente* porque las normas del funcionamiento económico exhiben, más que nunca, ser una «subestructura de los afectos sociales». A su vez, la repercusión de La Salada en el último tiempo no puede pensarse por fuera del ritmo inflacionario, otro modo en que cierta desmesura de la moneda (y su virtual falsificación/desvalorización) se hace presente, de nuevo, como «un modo de expresión y representación de las fuerzas pulsionales»[3]. La Salada abre la posibilidad de consumo popular a través de la pequeña escala y permite el acceso a bienes y servicios baratos en un momento en el cual el consumo se vuelve el modo más veloz y dinámico de inclusión social, y lo hace como espacio expresivo de una modalidad de transacciones barrocas.

La Salada se hizo fuerte entonces en la crisis de 2001, aunque estrictamente no debe su origen a esa decisiva coyuntura. Tampoco se debilitó en el periodo posterior a la crisis; la reactivación económica de los últimos años no la hizo estancarse ni reducirse. Por el contrario, el conglomerado de La Salada y el complejo entramado económico que funciona ligado a la megaferia se han vuelto una pieza clave de nuevas articulaciones político-económicas. Si la feria y su primer impulso ligado a la simultánea escasez y multiplicación de monedas tienen una íntima relación con la coyuntura de crisis, debe destacarse sin embargo que el saber hacer feriante se vuelve un modo permanente de gestión de una crisis mayor: la del mundo asalariado formal.

La crisis se revela *locus* privilegiado de análisis, porque en ella se exhibe la disputa social por la obediencia, por las reglas que posibilitan y obstaculizan la acumulación, pero también porque es momento de experimentación colectiva de otras formas de vivir, cooperar, intercambiar, protegerse. La Salada se convierte así en una suerte de laboratorio de nuevas formas de producir, consumir y construir redes de distribución y comercialización, estructurándose en una cantera de empleos de nuevo tipo.

3 Pierre Klossowski, *La moneda viva*, Madrid, Pre-Textos, 2012.

El sector clave de la feria es el textil. Y la trayectoria de este rubro en las últimas dos décadas marca un prototipo. Si en los años 90 la industria textil fue desmantelada como resultado del ingreso masivo de importaciones favorecido por la convertibilidad peso-dólar, tras la crisis, el fin de la paridad cambiaria y la devaluación del peso argentino, la industria se revitalizó, aunque sobre nuevas bases: terciarizando su producción en pequeños talleres cuya mano de obra son costureros y costureras provenientes de Bolivia.

Microeconomías proletarias

En La Salada se estabiliza lo que se observa en los periodos de crisis del empleo: una *desalarización formal*. Es claro que los momentos de fragilización económica intensifican las relaciones jerárquicas,[4] pero en La Salada vemos un entramado que muestra estos mismos problemas en un espacio de fuerte prosperidad y de creación de nuevas modalidades de empleo.

La situación contemporánea se caracteriza por la emergencia de nuevas formas de actividades dependientes que mezclan de un modo inédito una liberación de las normativas de su dependencia fordista con nuevas formas de servidumbre a los vaivenes del mercado.[5] En este punto, la multiplicación de la realidad laboral se replica como multiplicación de planos, escalas y dimensiones que hacen heterogéneo el espacio global surcado por distintos movimientos migratorios que alteran la división internacional del trabajo.[6] Así, el actual impulso capitalista logra competitividad y dinamismo a fuerza de articularse de modo flexible con prácticas, redes

4 Yann Moulier Boutang, *De la esclavitud al trabajo salariado*, Madrid, Akal, 2006.

5 P. Virno, *Gramática de la multitud..., op. cit.*

6 Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations», *Radical Philosophy*, núm. 178, 2012, pp. 8-18.

y atributos que históricamente caracterizaron los flujos de trabajo no-pago. Esto permite pensar a los mercados de trabajo como un conjunto «pluriarticulado» donde conviven formas mixtas e híbridas (siempre en «contrapunto» con un ideal homogéneo de salarización).

Este argumento, capaz de dimensionar la heterogeneidad del mundo del trabajo contemporáneo, nos interesa especialmente para apuntarlo contra la *unidimensionalización de la informalidad*. La informalidad, pensada sólo en términos de desproletarización, tiene el riesgo de ser reducida a una zona y una fuente privilegiada de la violencia y el delito. Al enfatizar a La Salada como territorio extremo y diferencial de violencia a la vez que se lo marginaliza, se valoriza de modo estrictamente negativo lo que funciona, de hecho, como una posibilidad de vida (y no sólo de sobrevida y violencia) para una masiva porción de la población y unos modos de lidiar con la escasez, la violencia, las instituciones y el consumo que son fuertemente innovadores.[7]

Toda la vitalidad involucrada en la creación de un espacio de comercio y consumo popular, con sus tácticas y sus jerarquías, con sus transacciones y sus apropiaciones, queda básicamente disuelto si sólo hay víctimas (del neoliberalismo, del desempleo, de las mafias, etc.). Esto no expulsa la violencia de las relaciones sociales ni romantiza sus transacciones, pero tampoco la unilateraliza.

A estas economías les llamo «microeconomías proletarias» con el propósito de mostrar un nuevo paisaje de lo proletario más allá de su acepción fordista y para remarcar la cuestión de las escalas que hace que estas economías funcionen sobre todo como ensamblajes. También, como señalé más arriba, para discutir el concepto de desproletarización del mundo popular.

---

7 Esta perspectiva es la que se plasma, por ejemplo, en el libro de Javier Auyero y Maria Fernanda Berti, *La violencia en los márgenes*, Buenos Aires, Katz, 2013. Su trabajo, interesante en el modo en que ubica el problema de la violencia sin compartimentarla para más bien indagar sus interconexiones, reitera el *locus* clásico de la violencia como anomia, exacerbada por las condiciones de pobreza.

En este sentido, la Salada logra combinar una serie de *microeconomías proletarias*, compuestas por pequeñas y medianas transacciones y, al mismo tiempo, es base de una gran red transnacional de producción y comercio (mayoritariamente textil). Esto ocurre porque en ella se desarrolla la venta al por menor, el menudeo comercial –que posibilita diversas estrategias de supervivencia para revendedores–, pero también suculentos negocios para pequeños importadores, fabricantes y feriantes, además de dar espacio a un consumo masivo. Los números que se manejan en La Salada son enormes: con solo dos días por semana de actividad, su facturación en 2009 fue mayor que la de los *shoppings* de todo el país (casi 15.000 millones de pesos argentinos contra 8.500 millones de pesos argentinos de los centros comerciales, según datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística y Censos, Indec).[8]

La Salada y los talleres textiles arman un circuito en el cual las categorías laborales son cambiantes e intermitentes. Como tránsitos flexibles entre labores de dependencia e iniciativas de cuentapropismo, oscilan entre momentos de informalidad y aspiraciones nunca abandonadas de «blanquearse», ser beneficiario de subsidios estatales y descansar en redes comunitarias; transitar, usufructuar y gozar, de modo táctico, relaciones familiares, vecinales, comerciales, comunales y políticas. En fin, son las zonas fronterizas que pueblan esta economía las que revelan la pluralidad de formas laborales y ponen de relieve las fronteras mismas de lo que llamamos trabajo.

La Salada es un territorio en el que se ven nuevos regímenes de sometimiento y nuevos lugares de innovación social. La pregunta es: ¿cómo captar también los episodios de búsqueda de autonomía y libertad que funcionan como «la contraluz permanente de los procesos de servidumbre y de hegemonía colonial (interna y externa)»? Con esta insistencia de la lectura a contraluz, Toni Negri dice que es posible comprender las culturas y comportamientos migrantes como contraculturas constituyentes.[9] Esto implica

8 «La Salada vende más que los shoppings» (nota de Patricia Barral, *Perfil*, 9 de mayo de 2010).

9 Antonio Negri, «El monstruo político. Vida desnuda y potencia»,

buscar una definición del concepto de trabajo en la cual la historia de los *esclavos-migrantes* muestra una realidad fundamental: su inserción está íntegramente dentro del capital, pero también fuera. La potencialidad de una realidad social política independiente se pone en juego.

Lo arcaico como fuente de innovación

La Salada exhibe una nueva composición de la fuerza de trabajo –informal/ilegal/precaria/innovadora/empresarial– que se ha hecho notoria en la poscrisis argentina como elemento clave de la recomposición económica bajo nuevas formas laborales. A ello se suma el declive de las prácticas alternativas que impugnaron el trabajo asalariado surgidas de los sectores más radicalizados del movimiento de desocupados.

La Salada y los talleres textiles exhiben una singularidad: la composición migrante de la fuerza de trabajo que protagoniza esta economía popular y que, a la vez que no se restringe a una nacionalidad, pone en escena *in extremis* modalidades y formas de recomposición y mutación del mundo laboral que lo desborda de sus coordenadas clásicas (trabajo formal, asalariado, masculino, nacional, que percibe al individuo *solo*, desvinculado de su hogar y sus relaciones de reproducción, etc.).

En el caso particular de la migración boliviana, con ella viaja y se reformula un «capital comunitario» caracterizado por su ambigüedad: capaz de funcionar como recurso de autogestión, movilización e insubordinación pero *también* como recurso de servidumbre, sometimiento y explotación. Lo arcaico sin embargo no queda confinado a un uso tradicional que entraría en contradicción con modalidades novedosas de trabajo, sino que la operación es más compleja: lo arcaico se vuelve insumo de una recombinación absolutamente contemporánea.

---

en Rodríguez, F. y Giorgi, G. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidos, 2004.

De allí emerge una empresarialidad singular, auspiciada por la informalización que los talleres textiles explotan y que se continua en La Salada, la cual valoriza elementos doméstico-comunitarios, pone en juego dinámicas de autoorganización y nutre redes políticas concretas.[10]

Pragmática vitalista

Para entender la dinámica de la fuerza laboral migrante, nos enfocamos en la potencia de decisión y voluntad de progreso que mixtura la definición foucaultiana del migrante como inversor de sí con la puesta en juego de un capital comunitario. Se trata de un impulso vital que despliega un cálculo en el que se superpone una racionalidad sustentada en el anhelo del progreso personal y familiar con un repertorio de prácticas comunitarias. Una segunda hipótesis, complementaria, es la articulación específicamente posmoderna de lo comunitario con el mundo productivo posfordista: su capacidad de convertirse en atributo laboral, en cualificación específica para la mano de obra migrante del altiplano en Buenos Aires. Lo comunitario deviene, en su laboralización, fuente de una polivalencia pragmática, transfronteriza, capaz de adaptación e invención.

A esa pragmática vitalista no pueden atribuirse *a priori* premisas anti-capitalistas. Sin embargo, pone en evidencia un nivel de autogestión para la producción de la vida social que se organiza sin la mediación política de las instituciones tradicionales (del estado al sindicato, del partido político a la asistencia social). A su vez, es un principio de organización y expansión de la vida popular que sabe relacionase y negociar, también pragmáticamente, con esas instituciones tradicionales (en decadencia o refuncionalizadas en nuevas dinámicas que no las tienen como mediaciones privilegiadas).

10 Para el estudio de la organización migrante a través de redes en el sector hortícola, véase Roberto Benencia, «Participación de los inmigrantes bolivianos en espacios específicos de la producción hortícola argentina», *Política y Sociedad*, Madrid, vol. 49, 2012, pp. 163-178.

La vitalidad que queremos poner de relieve, sin embargo, implica una perspectiva política fundamental: no considerar a los sujetos de estas economías barrocas como víctimas.

La desinversión sistemática del estado en su fase neoliberal más dura genera el espacio para interpelar a los actores sociales bajo la ideología del microempresario y del *emprendedorismo*. Es un modo en que las políticas autogestivas aparecen subsanando las actividades y servicios de reproducción (de la educación a la salud, del cuidado o la seguridad al transporte), de modo que los trabajadores se ven obligados a asumir los costos de su reproducción, de manera que –como argumenta Federici– «cada articulación de la reproducción de la fuerza de trabajo ha devenido un momento de acumulación inmediata».[11]

La feria como producción de trama urbana

Sin embargo, lo que nos interesa indagar es esta modalidad de crecimiento asociado al dinamismo feriante y a todas las capas de actividad que organiza. Porque la feria es el espacio donde se realiza parte de la mercancía que se produce en los talleres, y es simultáneamente la prolongación de una tradición comercial que ha cruzado las fronteras y que incluye técnicas de sabotaje de las formas mercantiles o, por lo menos, usos múltiples de las cosas (del contrabando a lo «trucho»). Todo un glosario debe repensarse a partir de sus significados concretos en La Salada: ilegal, clandestino, trucho, falso, imitación verdadera, mercancía verdadera robada, mercancía trucha legal, etc.

La feria prolifera y crece. Hacia arriba y hacia los costados. En galpones y a cielo abierto. En el predio del gran Buenos Aires y en una infinidad de puntos a los que las

11 Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013]..

saladitas colonizan. También crece en los servicios que ofrece (por ejemplo la formación de una obra social propia de la feria Urkupiña) y en la serie de negocios que posibilita. La feria como trama urbana logra combinar una temporalidad de construcciones veloces y versátiles (los puestos se arman y se desarman a la vez que la infraestructura misma de la feria cada vez se estabiliza y robustece) con un progreso sostenido y amplificado en el tiempo.

Es habitual en las ciencias sociales asociar economía informal con economía invisible y marginal. Incluso su mote de ser una economía que funciona «en negro» (es decir, fuera de los parámetros legales y tributarios de la economía formal) revela ese supuesto carácter de economía oculta, en las sombras. Pero estas economías ya no pueden considerarse como marginales casi desde ningún punto de vista pero menos aun en su capacidad de un trato íntimo con la heterogeneidad metropolitana (con la articulación de modalidades que van del autoempleo al comercio ilegal, en un continuum que en términos neoliberales niega lo que esos fragmentos tienen en común y los organiza como segmentados) y porque revelan el dilema de las ciudades sobre la simultánea visibilización e invisibilización de la función productiva de estas economías.

Al ser cada vez más masivas y callejeras, estas economías informales oscilan entre la hipervisibilización y la invisibilidad. El interrogante, dicho de modo sucinto, puede rastrearse entre quienes pretenden erradicarlas y quienes proponen su reconocimiento como parte de las dinámicas urbanas actuales. Al mismo tiempo su visibilidad está cargada de dilemas que toman la forma de estereotipos y prejuicios, pero también por la dificultad de nombrar prácticas que mixturan circuitos mercantiles, modalidades de sobrevivencia familiar, emprendimientos que se apropian de saberes autogestivos, y una informalidad que hace de la independencia un valor. La pregunta nos lleva hacia el régimen de visibilidad que la ciudad neoliberal suscita y al modo en que este es subvertido y reconfigurado por ciertas prácticas populares. Si las deslocalizaciones y desplazamientos están en la base de la heterogeneidad metropolitana actual, ¿qué modos encuentran de hacerse

visible en el sentido de hacer valer su capacidad productiva y su capacidad constructiva de ciudad? Estas dinámicas requieren de una manera nueva de ver, capaz de superposiciones y lógicas contradictorias.

Copia y frontera

Vayamos a una de esas superposiciones. ¿Hay una relación entre simulacro y frontera? Jean y John Comaroff argumentan que la movilidad del mundo global supone un mercado creciente de falsificaciones que permiten acceder a ese movimiento: títulos y certificados de matrimonio truchos, pasaportes falsos, etc.[12] Cuando la gobernabilidad tiene que ver con dispositivos de control de los flujos, la falsificación es un modo de sortear o sabotear algunos eslabones de tal tipo de regulación.

Esto supone que ciertas zonas del mundo estarían destinadas o, mejor dicho, tendrían una afinidad histórica con una «modernidad falsa» en la cual todo sucede como copia, bajo la apariencia del objeto falso o del documento apócrifo. La modernidad periférica, en este sentido, sería cuasi ficcional (en este esquema funcionarían las insistentes apelaciones a construir «un país en serio»). Y su doble opuesto, el reino del «original», sería aquel espacio dominado por la legalidad. Sin embargo, el capitalismo global contemporáneo justamente evidencia estos espacios de modernidad homogénea y reglada (una modernidad *original*) como espacios en crisis en la medida que la heterogeneidad (productiva, social, étnica, etc.) que mantenían en un afuera colonial ahora está inmersa y prolifera en su propio interior. Pero, además, la supuesta ilegalidad del sur se revela, en la economía global, como un componente más que adecuado, e incluso constitutivo, de los nuevos ensamblajes de poder, como les llama Sassen.[13]

12 John Comaroff y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires, Katz, 2011.

13 S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, *op. cit*.

En este punto el impacto de las transformaciones neoliberales es un dato decisivo: anudan de modo complejo un entramado de informalización creciente con dinámicas emprendedoras (a un nivel empresarial y popular, ambos actores transnacionalizados) en un contexto de flexibilización y desposesión de derechos. Pero entonces, ¿es el reino de la copia, proliferante en las modernidades ficticias, un acervo de experiencias de las cuales provienen y se proyectan principios de modernidades alternativas? ¿Propone La Salada una epistemología vernácula de la copia como ser verdadero de las cosas? En la megaferia La Salada todo es copia y todo es verdadero. Simultáneamente. De allí su potencia polémica y su carga problemática. En todo caso, las llamadas falsificaciones son tales por razones que ponen en cuestión la noción misma de lo falso. Además, hay múltiples categorías y formas de lo falso en circulación. Y esto se debe al modo de producción de las prendas –mayoritariamente textiles, pero no sólo– que se consiguen tanto al por mayor como para el menudeo minorista o el consumo familiar. En esa borrosa zona de producción que da lugar al inmenso nodo de venta y distribución transnacional que es La Salada brilla como enclave el taller textil clandestino. Abriendo una nueva paradoja: La Salada es un espacio de publicidad y expansión para una producción que tiene su marca en la clandestinidad. De nuevo volviendo a complicar la simple oposición entre ambos términos: el *original* es producido en la clandestinidad y la copia *falsa* distribuida a cielo abierto.

Y es que entre el taller y la feria proliferan todo tipo de marcas: se comercializan prendas sin ningún logo, otras con marcas especialmente producidas para la feria y también aquellas pertenecientes a las conocidas casas de ropa, en la medida que muchas veces los trabajadores que confeccionan para las marcas líderes reciben en forma de pago alguna parte de esa mercadería. O porque la competencia impulsada por las marcas hace que éstas entreguen la pauta de diseño y los cortes de tela a varios talleres y el que logra hacerlo más rápido es el que gana esa suerte de licitación informal. Pero de manera tal que queda vacante más de un lote de prendas que aun con todas las señas de las originales, quedan desplazadas y listas para el mercadeo paralelo.

La cuestión no es simple: es tarea de las y los costureros que las reciben como parte de pago (o se las apropian a cuentagotas con el fin de complementar ingresos) quienes deben hacerlas valer como tal en algún segmento del mercado. Esto es: una misma prenda despojada del circuito de valorización comercial «legal» tiene que demostrar que se trata de la misma calidad y diseño aun si el precio es notablemente más bajo y si, efectivamente, son sus propios hacedores quienes garantizan que se trata de prendas *idénticas*. ¿Pero qué significa idéntica? Ahí limitaríamos esa noción al modo y al material de su confección. Pero evidentemente la noción de *autenticidad* exige otros componentes inmateriales de valorización, asociados a un universo de pertenencia, a imágenes que explicitan ciertos modo de vida y a segmentos diferenciales de público, que son aquellos que La Salada pone en discusión, al punto tal de cuestionarlos, subvertirlos o plagiarlos. Esta modalidad de la economía posfordista –que Lazzarato refiere a la creación de mundos[14] como elemento central del modo actual de la creación de mercancías– encuentra en esta experiencia de plagio masivo una irónica y desafiante provocación.

En todo caso, la tarea de reventa de la producción de marcas reconocidas que encuentra un canal paralelo en La Salada revela la ambigüedad de la marca «verdadera», que sólo se confirma como tal de un modo tautológico: es decir, cuando se paga un alto precio por ser marca. Sin embargo, esa prenda –aun, insistimos, hecha del mismo modo y con los mismos materiales y la mayoría de las veces por los mismos trabajadores– una vez sustraída del circuito en que esa marca termina de valorizarse como tal, se multiplica en una cadena popular y transnacional de venta y comercialización jaqueando el valor de exclusividad.

En este punto La Salada queda en el centro de un debate más que actual: las pugnas por la apropiación de lo inmaterial que se traduce, justamente, en toda la batalla librada alrededor de los derechos de marcas y de propiedad intelectual.[15]

14 M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento, op. cit.*

15 Es llamativo el título de una nota referida al mundo del arte: «El Louvre en La Salada», que proyecta la polémica *salada* en relación

Copia y control

El paradigma de estas prendas es la vestimenta deportiva, pero en general toda marca tiene esa relación con la idea de ser «original». La campaña de las marcas contra la piratería se enfrenta a esa paradoja: necesita desautorizar prendas que son confeccionadas por las mismas personas que hacen las llamadas «legítimas». A igual producción, la diferencia recae cada vez más en que pagar caro una prenda se convierta en el último y verdadero acto de su consumo efectivo y distintivo. Se trata de un modo difícil en que la marca debe imponer su autoridad. Pero también los compradores fieles, dispuestos a pagar un precio elevado como forma de consumo distinguido frente al uso popular de esas marcas que proliferan en sectores sociales que no tendrían en principio posibilidad a ese acceso diferenciado, revierte sobre la prenda de un modo siempre y cada vez más ambiguo: ratifica la necesidad de afirmar aún más que se trata de un original, al mismo tiempo que esa distinción requiere de mayores recursos inmateriales en la medida que los materiales (confección, tela, etiquetas) son una fuente no confiable de su originalidad.[16]

Las condiciones de explotación en la industria textil y su estrecho vínculo con la moda que, como dice Rancière, funciona como parte de la fábrica de la opinión y como lugar de elaboración de la diferencia social, confiere a los costureros la posibilidad también de boicotear, paralelizar y denunciar las tácticas de las marcas.[17]

---

al arte: «el *copyright*, el *copy&paste* y las nuevas reglas que exige el acceso al arte en el mundo de las corporaciones y el 2.0». http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-7866-2012-04-15.html

16 Adidas lanzó una publicidad en la que un equipo de fútbol amateur juega con ropa de esa marca pero a medida que se nota que pasa el tiempo, las camisetas se achican y las zapatillas se rompen. La pantalla se oscurece y aparece escrito: «La ropa falsificada no te hace ver muy bien. Si es ilegal se produce en malas condiciones de trabajo y con materiales de baja calidad». Esas condiciones de trabajo, sin embargo, son las mismas en las que se produce la ropa «no falsificada».

17 Jaques Rancière, *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Los escraches realizados a las marcas (en su mayoría por la organización La Alameda) fueron parte de ese tipo de campaña, a través de la cual se buscaba visibilizar un circuito económico que ensambla partes legales e ilegales pero cuyo funcionamiento requiere ser invisibilizado para realizar eficazmente el consumo. Esas denuncias públicas también buscaban ridiculizar las diferenciaciones entre negocios caros y ferias cuando la mercadería es la misma.[18]

Una escena relatada por una trabajadora de una fábrica textil, que trabaja en blanco para grandes marcas pero que también terceriza en talleres clandestinos, cuenta lo siguiente. La fábrica, con un 80% de trabajadores migrantes, produce para las principales empresas deportivas multinacionales. Uno de los encargos que tiene que cumplir es la confección de la camiseta de fútbol de uno de los cuadros más importantes de Argentina. Su lanzamiento está previsto como un verdadero evento. En el taller, uno de los costureros saca una foto con su celular a la camiseta, aún flamante, secreta. Esa foto pasa a las redes sociales. Una suerte de anticipo clandestino para los fanáticos del club. La imagen prolifera y el club y la marca ven arruinada su primicia, con preocupación y gran pérdida de prestigio, de mando sobre el lanzamiento y promoción de la primicia y, por ende, de ganancias. La represalia recae sobre los trabajadores y trabajadoras, a quienes se les prohíbe desde entonces todo dispositivo de comunicación, sea el teléfono que sea. El padecimiento para las obreras es doble, ya que en esas largas jornadas de trabajo el celular es el modo de saber cómo están sus hijos, coordinar su cuidado, hablar con ellos para escucharlos y decirles, por ejemplo, a qué hora regresan.

La marca repercute en el taller exacerbando los mecanismos de control, como un modo abusivo de contener el secreto de la imagen, clave de la campaña promocional de una prenda. La sanción es la respuesta al sabotaje de los trabajadores de ese secreto de producción (lo que

18 Se cantaba entonces: «¡Qué cagada, qué cagada, comprás caro en Santa Fe lo mismo que se vende en La Salada!».

clásicamente se llamaba secreto industrial). Una suerte de castigo a la venganza obrera de ser quienes las confeccionan los primeros en disfrutarlas y difundirlas. Las falsificaciones masivas –con creciente perfeccionismo– muestran el desfasaje entre un deseo de consumo globalizado y la gestión política de su escasez-exclusividad.

Mímesis y heterotopía

Foucault utilizó el concepto de heterotopía como contraposición a la noción idealista de utopía. La feria, con sus pliegues y recovecos, sus montajes y desmontajes, tendría el estatuto de un espacio otro, capaz de instalar en los bordes de la ciudad una dinámica de abigarradas transacciones. La heterotopía tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente deberían ser incompatibles. En esa superposición está guardada su idea de otro orden, su crítica al existente. La feria, en ese sentido, propone un espacio de múltiples usos y también un tiempo otro aunque cíclico.

A su vez, la copia de las marcas produce un efecto simultáneo de parodia y devaluación.[19] La complejidad de La Salada, en este punto, es esa ampliación del consumo que en principio estaría clasistamente segmentado (el acceso restringido a las marcas) sustentada en un modo de producción que implica condiciones de explotación intensiva de trabajadores migrantes. ¿Se puede desprender de esta falsificación masiva un modo de subversión de las reglas de mercado o es su ratificación popular?

Los consumos de prendas de marca falsificadas desbaratan su prestigio como signo de exclusividad a la vez que evidencian cómo esa exclusividad se sostiene en una exhibición restringida de modo clasista. Esto supone que en la medida que esa marca es deseada, usada y exhibida

19 El caso de Lacoste *vs.* Wachiturros es emblemático en este sentido. En especial la polémica de si la marca ofreció o no dinero al grupo para que dejaran de «desprestigiarla» y el modo en que los cantantes cumbieros defendieron su derecho al uso.

por clases populares, su valor es subvertido/devaluado. Es un tipo de producción de la copia que desvaloriza el original al mismo tiempo que expone lo que tienen en común –semi idéntico– la producción de ambos, poniendo en evidencia la disputa por la diferencia de ese bien intangible y cada vez más decisivo: la construcción de un modo de vida. Como señala Chang, las «falsas» marcas y el consumo de los «superlogos» «puede reescribir la teoría completa de la mímesis». Siguiendo esta línea, lo falso mismo se disloca respecto a la diferencia verdadero/falso, en tanto lo falso «en la "globalización de lo falso" significa "contra-falsificación" así como "apropiación"».

Lo falso a gran escala arma un paisaje heterotópico: una reglamentación meticulosa pero no institucionalizada de modo tradicional organiza el intercambio a cielo abierto. Ni su heterogénea contextura ni su extensión, aunque tampoco su aparición y desaparición en el medio de la noche en sus primeros años, permiten comparar a La Salada con otros espacios urbanos.

Foucault dice unas palabras bellísimas sobre las ferias, a las cuales compara con el teatro, como espacios heterotópicos ligados al tiempo según la modalidad de la fiesta. Verdaderas heterotopías crónicas que se arman al borde de las ciudades.

El reino de la copia transnacional que caracteriza a la megaferia del conurbano bonaerense tal vez sea un plagio de aquella multitud anónima, multiétnica y móvil que poblaba los barcos que hicieron del capitalismo una empresa transatlántica. La feria conjuga, en su heteróclita composición, todos los rasgos de un nuevo tipo de proletariado, seguramente falso si se lo compara con aquel que se estabilizó en los tiempos modernos.

¿Pueden hablar los feriantes?

A pesar de su alta composición de origen migrante, La Salada ha ganado notoriedad en los medios masivos de comunicación a través de la voz de uno de sus líderes

argentinos: Jorge Castillo. Con él, los feriantes han logrado también integrarse a la comitiva empresarial oficial que visitó Angola junto con la presidenta Cristina Fernández en 2012. La representación de la feria –su voz política y mediática– es argentina, lo que deja en la sombra a la mayoría de sus hacedores. Aquí se debate un conflicto central: la identificación del trabajo argentino como trabajo digno, en tanto el trabajo migrante se vincula al mote de «trabajo esclavo». De ahí que, haciendo eco de la controversial pregunta de Gayatri Spivak, no resulte fácil escuchar las voces de los migrantes cuando se habla públicamente de La Salada.

Lo que revelan las frecuentes apariciones en la prensa de Castillo es también la lógica expansiva a futuro que promete la feria: el dirigente ha revelado más de una vez ante los medios que ya consiguió terrenos en Miami para instalar allí una sucursal de La Salada y, aún más importante, anunció la incorporación del rubro alimentos como parte de la oferta de la feria. El argumento con que se busca legitimar la expansión es doble: por un lado, pone el acento en la ampliación del consumo popular, al tiempo que se atribuyen los sobreprecios a las intermediaciones corporativas (sindicatos, comerciantes, etc.), argumento que logra mayor repercusión en un contexto de ascendente inflación; por otro lado, deja al descubierto que la modalidad productiva que posibilita La Salada (flexible, precaria, sostenida por un autoempresariado variado, etc.) está en la base de la mayoría de los circuitos productivos y, por tanto, no es algo exclusivo de la feria de ferias. En el caso del futuro y promisorio mercado de alimentos, La Salada, bajo el eslogan «Del campo al consumidor», pondría en marcha una de las aspiraciones que la economía social publicitó durante la crisis pero no logró instalar a gran escala.

Pero volvamos a la voz: en este sentido se vuelve central el rol de las radios comunitarias, orgánicas a la economía que va del taller a la feria. Nos detendremos sobre ellas más adelante, porque en ellas los feriantes sí traman un lugar de enunciación.

De todas maneras, la clásica mudez con que se representa al subalterno –con su contraparte de invisibilización– deja

lugar en las últimas décadas, según hipotetiza Beatriz Jaguaribe, a una hipervisibilidad fundada en nuevas «estéticas del realismo».[20] Éstas surgen para narrar la experiencia metropolitana, las vidas anónimas, en un mundo global saturado de imágenes mediáticas. Para el caso de Brasil que analiza Jaguaribe, coexisten con prácticas mágicas y con un imaginario carnavalesco. Pero estos códigos del realismo, «como forma narrativa de lo cotidiano», tienen características no tradicionales: no son utópicas, no son avaladas por culturas letradas y tienen la intensidad dramática de una realidad que se percibe como más vital. A diferencia del realismo de otras décadas, no hay un experimentalismo estético, aunque sí la voluntad de desmontar clichés. La proliferación de imágenes tiene un costado de «inclusión visual»: visibilizan sujetos y experiencias que, apoyándose en la legitimidad del testimonio y en la presunción de su autenticidad, explotan una nueva capacidad de producir imágenes.

¿Puede decirse, entonces, que las nociones de *invisibilización* y *mudez* adolecen de cierto anacronismo a la hora de pensar los mundos subalternos en las ciudades latinoamericanas? Jaguaribe sostiene que la moda de los *favela tours* por ejemplo se debe a que, en el capitalismo contemporáneo, la pobreza, la exclusión y la violencia local son también resimbolizados como parte de «comunidades auténticas». Hay un punto que la socióloga brasileña señala para las favelas que nos interesa poner a prueba para La Salada: ¿son estos espacios lugares privilegiados de disputa en la medida que en ellos los idearios e imaginarios de modernidad fracasan y se reinventan? ¿Visibilizan, entonces, la derrota de una modernidad inclusiva y normativa al tiempo que experimentan formas de inclusión fuera de la norma (algo que también Carlos Monsiváis señaló para México en relación a los vendedores de DVDs falsificados)? ¿Puede decirse que hay mucho más que una cartografía de la exclusión para pensar, más bien, la proliferación de otras formas de consumo, de producción de imágenes y de espacios-momentos de bienestar desde las bases, de negociación de reglas y de construcción de una visibilidad que anuncia otra perspectiva?

20 Beatriz Jaguaribe, *O choque do real. Estetica, midia e cultura*, Río de Janeiro, Rocco, 2007.

Sobre lo común

¿Cómo se articula esta economía con la puesta en juego de saberes comunitarios que serán fundamentales para la producción y para el sostenimiento de formas laborales de intensa explotación? Esos saberes también han tenido derivas diversas, como repertorio de formas de organización territorial autogestionaria y de constitución de un mercado popular que posibilita ciertos consumos en escala de masas. Es justamente ese punto de permanente ambivalencia y oscilación, de perfil a un tiempo arcaico y posmoderno, democratizante y reaccionario, lo que se recombinará como un modo flexible y variable de producción comunitaria, popular, plebeya.

Sin embargo, ¿sobre qué se produce esa ambivalencia? Para Raquel Gutiérrez Aguilar, lo comunitario reúne unos «principios operativos», ciertos modos «de organización de la vida social, productiva, política y ritual» que en nuestro continente perseveran desde antiguas tradiciones, pero que al mismo tiempo son extraordinariamente flexibles y dinámicos y tienen una capacidad de contaminación, expansión y reinvención que constituye la clave de su actualidad.[21] Ese hacer social comunitario se sustenta en una economía de la reciprocidad que «bosqueja tendencialmente una trama expansiva de circulación de bienes materiales y simbólicos en la que, a su vez, tales bienes tienden a ser crecientes» (ídem). Esta economía compleja proyecta rasgos de autonomía y autodeterminación, exhibe procedimientos de decisión colectivos y también pone en juego un debate sobre la riqueza.

En este punto, no es fortuito que la perseverancia en el hacer social comunitario se enhebre hoy con un gran debate político y teórico acerca de lo *común*, como noción que va más allá de la clásica y liberal división entre lo público y lo privado y como clave de una producción cada vez más socializada y dependiente de complejas redes y niveles

---

21 R. Gutiérrez Aguilar, «Modernidades Alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material», mimeo.

de cooperación. También aquí la pregunta es: ¿cuál es una noción operativa de lo común? La «equivocidad», como tensión entre significaciones opuestas, las «singularidades ético-políticas» reunidas en el hacer social multitudinario,[22] que coexisten con las apropiaciones de un «comunismo del capital», señalan ese terreno de disputa y ambivalencia. Sin embargo, no permiten dejar de lado el énfasis en que la lucha decisiva pasa hoy por la «construcción y destrucción» de lo común.[23]

Remarcamos la noción de lo *operativo* que muestran estas definiciones porque allí está la clave: lo comunitario en su capacidad para exhibir y ampliar modos de hacer. Con esto queremos señalar que, cuando hablamos de ambivalencia de lo común, no estamos haciendo uso de un artilugio retórico o de una pirueta teórica, sino destacando hasta qué punto están en disputa entre nosotros formas sociales del hacer colectivo con capacidad de construir autonomía y apropiarse de la riqueza social. Y que, al mismo tiempo, no podemos ser ajenos a sus debilidades y perversiones, a sus pliegues y contradicciones, si queremos comprender su complejidad operativa. Porque el punto de partida es claro: en estos modos existe una potencia vital capaz de inaugurar y desarrollar otras lógicas, otros tiempos, otros espacios respecto a la hegemonía neoliberal.

En la economía que va del taller a la feria se ponen en tensión la productividad y los usos de lo comunitario, capaces de organizar formas de explotación y negocio, de microempresa y de progreso económico. La ambivalencia de lo comunitario se recuesta así en la capacidad de tejerse con una dinámica oportunista en el sentido estricto y no moral de la palabra: como una propensión a la captura de la mejor opción. Como lo ha argumentado Virno, el oportunismo y el cinismo en el posfordismo expresan sentimientos públicos porque constituyen los modos ambivalentes de ser que se corresponden con los procesos

22 E. Balibar y A. Negri, «On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri», en *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, núm. 3, 2010, pp. 312-328.

23 Para este debate, consultar: *Ibidem*, pp. 498-506.

de socialización de la fuerza de trabajo.[24] Una fuerza de trabajo que se ve obligada justamente a ser oportunista respecto a la contingencia y cínica respecto a las reglas universales y fijas para poder sobrevivir y prosperar.

Capital comunitario y acumulación fractal

En el caso particular de la migración boliviana, protagonista de La Salada y los talleres textiles, también migra y se reformula un «capital comunitario» caracterizado, como señalamos, por su ambigüedad: es posible funcionar en términos de autogestión, movilización e insubordinación y *también* como modalidad de servidumbre, sometimiento y explotación.

Como dijimos, son los atributos comunitarios en su acepción flexible los que componen un paisaje del nuevo proletariado migrante, a la vez político, vecinal, familiar y deslocalizado. Ese acervo deviene capital en formas variadas, capitalizando justamente saberes y prácticas consideradas arcaicas, pre (o anti) modernas, como insumos de adaptación y reinvención de formas de producción, circulación y consumo.

La forma en que aquí caracterizamos este rasgo comunitario exhibe el carácter problemático de la noción misma puesta a funcionar en la ciudad (es decir, sacándole sus connotaciones estrictamente rurales), involucrada en prácticas y transacciones de mercado (es decir, corriéndola de un circuito cerrado de reciprocidades) y ligado a las trayectorias migrantes (es decir, desplazándola de su anclaje e identidad puramente territorial).

Hipotetizamos que hay un plus para las economías populares, en su destreza de innovación e informalidad, que tiene que ver con la puesta en juego de esas modalidades que habían sido desplazadas o marginadas mientras el patrón del trabajo asalariado se extendía como norma mayoritaria. Y que tampoco pueden encorsetarse en una

24 P. Virno, *Gramática de la multitud, op. cit.*

matriz «solidaria», ya que nos parece una categoría débil, desde el punto de vista de la antropología política, para asumir la complejidad de lo que denominamos economías barrocas, como composición de prácticas heteróclitas.

«La Salada es un lugar de sobrevivencia sin reglas», me dijo un financista que ha iniciado su negocio allí y, sin embargo, es la feria misma la que «provee un tipo de educación financiera excepcional: justamente por no tener reglas». El cuentapropismo andino como experiencia histórica puesto en relación con el territorio del conurbano bonaerense en medio de la crisis es el espacio-tiempo donde esa versatilidad financiera encuentra una oportunidad de progreso. Además, lo que se expresa en estas economías es la racionalización de diversas economías reproductivas como economías inmediatamente productivas.

Un paso más en la argumentación llevaría a preguntarnos de qué tipo de acumulación es capaz este capital que llamamos comunitario. Según Gutiérrez Aguilar, podría pensarse que la dinámica de la economía popular-comunitaria produce un sistema de acumulación fractal. Esto significaría que la acumulación no sigue una lógica progresiva y lineal, sino «bucles M-D-M asociativos». Si pudiese esquematizarse a partir de dos modelos matemáticos, diríamos que hay un crecimiento geométrico y otro exponencial. El crecimiento geométrico puede pensarse como el patrón que sigue la acumulación del capital industrial mientras que el capital financiero tiende, sin realizarlo nunca por completo, a crecer exponencialmente.

La hipótesis de la acumulación fractal funcionaría para pensar un modo de acumulación que, llegado a un cierto punto, desplaza la acumulación de capital hacia otros núcleos asociativos (familiares, vecinales, amistosos) cuya cualidad distintiva es su carácter fuertemente vincular abandonando, en este sentido, la forma de crecimiento geométrica canónica. Esto daría sentido a un desplazamiento de la acumulación como motor de pequeños y medianos emprendimientos que, como en un juego de cajas chinas, va posibilitando reproducciones a pequeña y mediana escala. Es así como podemos caracterizar el modo de crecimiento y proliferación que marca el ritmo de La

Salada. Cada punto de acumulación daría lugar a una nueva serie que sería dependiente de su punto de comienzo pero a la vez se relanzaría a sí misma como nuevo punto de partida. La acumulación, bajo la figura fractal, no tendría como propósito unidimensional el aumento y concentración de capital, sino su multiplicación, funcionando de modo entramado y posibilitando una lógica de multiplicación de escalas. Nos queda el interrogante si este carácter fuertemente asociativo como dinámica de acumulación puede ponerse en contrapunto con la figura propiamente capitalista del «individualismo posesivo».

Esta geometría fractal de la acumulación, además de permitir pensar los procesos en términos no estrictamente lineales, introduce una cierta noción de temporalidad circular. Esta temporalidad, definida por cada bucle de iteración en la reproducción fractal, puede quebrarse sin embargo para desdoblarse y/o convertirse en una dinámica de acumulación tradicional. La investigación de este tránsito es un punto central, donde tiene un rol clave por ejemplo la contención estatal del territorio (la delimitación de las fronteras de La Salada por la fuerza de Gendarmería) y el intento de emprendimientos más «formales» dentro de la propia feria (como la nueva construcción del galpón Tunari, que busca ser más prolijo y menos feriante que el resto de las construcciones).

El modo de acumulación fractal que hipotetizamos sería un modo de proliferación que funcionaría, a la vez, como reaseguro de límite o frontera dinámica de la acumulación. Al mismo tiempo, es una modalidad que asegura una regeneración del mercado de trabajo: entrena y organiza trabajadores en un contexto de informalización y mutación de instituciones estatales que recrean una lógica de explotación, ya por fuera de toda norma de trabajo contractual tradicional (abriendo una amplia gama de mixtura de formas contractuales y salariales diversificadas), viabilizando por abajo un flujo laboral flexible que se articula con dinámicas comunitarias, históricamente familiarizadas con territorios sin instituciones de *welfare*.

La Salada, desde este punto de vista, es una producción de *welfare* –o instituciones de bienestar– desde abajo.

Lo produce porque la Salada, como zona, concentra un saber hacer productivo que se despliega como invención veloz de formas económicas, donde producción y reproducción se fusionan, vinculadas a tácticas de resolución simultánea de la vida y el trabajo, el trabajo y la vida. La acumulación fractal, en este punto, parece coincidir con lo que señalamos más arriba: desde un punto de vista, las políticas autogestivas aparecen subsanando las actividades y servicios de reproducción (de la educación a la salud, del cuidado o la seguridad al transporte), de modo que los trabajadores se ven obligados a asumir los costos de su reproducción. Sin embargo, esta tesis sumergida en este tipo de prácticas comunitarias vuelve a ponernos de frente a la ambigüedad de un impulso autónomo que es capaz de indistinguir vida y trabajo no sólo como efecto de la astucia desposesiva del capital, sino al mismo tiempo como tradición auto-organizativa no estadocéntrica

Esa simultaneidad entre lo productivo y reproductivo –que se quiebra cuando se instala la distinción moderna entre vida política y civil y la reproducción como ámbito social natural (Hegel *dixit*)– reaparece bajo nuevas modalidades. Sin embargo, la pregunta es, para seguir a Gutiérrez Aguilar, y avanzar con ella: ¿cómo se vincula el plano doméstico-reproductivo con el plano de lo común?

En la hipótesis de la acumulación fractal: ¿qué es lo que define el punto de saturación y el pasaje a un nuevo núcleo de acumulación? ¿Qué regla interior fija esa medida o frontera? Una hipótesis es que la intervención del estado busca acelerar ese punto de saturación cuando contiene territorialmente el espacio donde se expande la acumulación fractal. ¿Qué pasaría si ese límite no aparece?

En las situaciones que estamos analizando, la cuestión es cómo esta molecularidad productiva coagula y es aprovechada por una lógica de servidumbre y explotación (de marca) capitalista.[25] Y, relanzando estas preguntas a un plano más abstracto: ¿qué tipo de desafío a la lógica de la acumulación capitalista pone esta lógica? ¿La

25 No es claro que en Bolivia esto se produzca de la misma forma: aquí haría falta comparar lo que sucede entre la feria de Uyustus o la 16 de Julio y La Salada.

lógica de acumulación fractal empujaría a una dinámica desmonopolizadora o dispersante? ¿Tendría un vínculo interno con la dinámica misma de la migración?

Ensamblaje y agenciamiento

El modo de funcionamiento de estas economías, donde La Salada aparece como un nodo especialmente experimental, requiere un alto nivel de logística, es decir, de coordinación de procesos, recursos y actores.[26] Dicho en otras palabras, la logística implica el problema de la articulación de segmentos. Es esa gestión del contacto entre elementos diversos lo que da también dimensión de la complejidad de esta informalidad que, vale la pena repetirlo, debe despojarse de una imagen de pura improvisación, transitoriedad y sencillez. Del servicio de transporte interno a la feria –los carreros– al transporte de los comerciantes que vienen del interior de Argentina y de los países limítrofes, de los mecanismos legales y no legales de importación a la red de distribución, del aprovisionamiento de mercadería y negociación del espacio dentro de la feria, de la red de servicios y empleos en su interior a los modos de negociación tributaria y de manejo con las autoridades gubernamentales lo que vemos desplegarse es una heterogeneidad de articulaciones que exigen repensar las formas de producción de valor, de subsunción de esa diversidad productiva al poder de mando capitalista y de formas que inhiben, contrarrestan e incluso resisten esa subsunción.

Este paisaje, ya caracterizado como un territorio que aloja múltiples modalidades de trabajo como una piel manchada de leopardo para usar la imagen de Paolo Virno, tiene sentido pensarla bajo la idea de *ensamblaje*. La noción de ensamblaje pone de relieve «esa interminable, contingente y cambiante articulación de un conjunto de elementos altamente heterogéneos (tecnología, territorios, poblaciones, modos de producción económica)

---

26 Véase al respecto el artículo de Tassi, N. *et. al.*, «Nueva Sociedad», núm. 241, 2012, www.nuso.org/revista.php?n=241.

que está en la base de la constitución del capital global contemporáneo».[27] Entonces, por un lado conecta de modo sistemático lo que suele pensarse de modo separado: economías locales versus capital global. Pero además, lo hace de un modo que concentra la atención en el problema de la coordinación tanto territorial como extraterritorial, de dinámicas materiales e inmateriales.

Contra la idea de que la globalización universaliza procesos, la categoría de ensamblaje permite deslindar la mirada de la unificación y homogeneización para detenerse en las articulaciones específicas, con sus deslindes y conexiones parciales y temporales. En este punto, Sassen hace un vínculo fundamental entre la descomposición de la unidad estatal-nacional y la producción de «tipos particulares de territorialidad»,[28] donde se mixturan elementos globales y nacionales, produciendo tipos nuevos de articulación entre territorio, autoridad y derechos. Justamente, estos términos analizados por separado desnaturalizan la idea de una constitución nacional del territorio, la autoridad y los derechos y permiten analizar, más bien, los diferentes grados de desnacionalización de cada segmento. De modo que lo global y lo nacional pueden estudiarse a partir de ensamblajes concretos entre estos tres componentes claves.[29] La desarticulación de la territorialidad tradicional de lo nacional se produce por estos nuevos ensamblajes que: 1) ensamblan elementos globales y nacionales, 2) combinan órdenes espacio-temporales (velocidades y alcances) diferentes, 3) son capaces de producir nuevas zonas de intervención para las cuales no hay reglas definidas, 4) también de producir nuevos actores, 5) de modo tal que las capacidades existentes son rearmadas bajo nuevas lógicas de organización.[30]

27 Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham-Londres, Duke University Press, 2006.

28 S. Sassen, «La Salada: The Largest Informal Market In South America», *op. cit.*, p. 483.

29 *Ibidem*, p. 26.

30 *Ibidem*, pp. 486 y 487.

Ir al análisis de los territorios permite así enraizar, a partir de la categoría de lugar y de procesos de trabajo, «una geografía de territorios estratégicos a escala global»[31] y, sobre todo, permite pensar lo global a través de sus articulaciones concretas a nivel territorial a partir de los modos en que se conectan economías y lugares, trayectorias y políticas. Más allá de la idea lisa y neutra del espacio, el ensamblaje permite una mirada micro-macro simultánea, teniendo en cuenta los segmentos que se ponen en contacto, sus modalidades discontinuas de producir procesos y, finalmente, la productividad específica de esa forma parcelada y móvil que asume la producción de valor y la producción de subjetividad

Tal geografía se convierte entonces es una *geo-economía*, cruzada por líneas de gran diferenciación entre sí y que incluyen de manera decisiva reiteradas salidas, escapes o fugas del territorio. Porque un punto fundamental es el vector de movimiento para pensar la lógica de los ensamblajes. Ya que el proceso de descomposición o desnacionalización al que refiere Sassen requiere visibilizar también el movimiento o impulso que empuja ese desarme del territorio estatal-nacional desde una dinámica de desterritorialización o fuga de los territorios de la fuerza de trabajo que obliga, también de manera nueva, a la fuga del capital y a la creación de espacios, derechos y regímenes de autoridad acordes a esas nuevas velocidades y movilidades.

La noción de ensamblaje, por otro lado, asume la heterogeneidad como régimen de existencia de las cosas. De allí la necesidad, una y otra vez, de producir articulaciones, contactos, conectores. En este sentido: *el ensamblaje es una lógica relacional (no sustancial)*. Gilles Deleuze dice que un ensamblaje «es una multiplicidad hecha de términos heterogéneos que establecen relaciones entre ellos, a través de edades, sexos y reinos –diferentes naturalezas. Entonces, la única unidad del ensamblaje es un co-funcionamiento: es una simbiosis, una "simpatía". Nunca son importantes las filiaciones, sino las alianzas;

31 *Ibidem*, p. 126.

no son sucesiones, líneas descendientes, sino contagios, epidemias, el viento».[32]

Para Manuel De Landa la noción de ensamblaje funciona como contrapunto con la clásica conceptualización de las totalidades orgánicas. «La razón de ser de la teoría de los ensamblajes es, en parte, evitar discursos en términos como "el poder", "la resistencia", "el capital", "el trabajador"». Evita así reificaciones a favor de mostrar lógicas de funcionamiento.[33] El concepto de ensamblaje[34] así definido exhibe dos dimensiones:

1) Una compuesta por dos ejes o polos que llama, en uno y otro extremo, *material y expresivo*:[35] son roles variables y pueden darse mixturados, es decir, que un componente puede jugar un rol expresivo y material mixto al ejercer diferentes capacidades.

2) Otra dimensión está compuesta por procesos variables denominados de *territorialización y desterritorialización*: un ensamblaje puede tener componentes que trabajan por estabilizar su identidad y otros

32 Citado por Manuel De Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres-Nueva York, Continuum, 2006, p. 69. [Traducción de Verónica Gago]

33 Ignacio Farías, «Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista», *Persona y Sociedad,* vol. XXII, núm. 1, 2008, p. 84.

34 El ensamblaje, en primer lugar, está caracterizado por *relaciones de exterioridad* frente a las relaciones de interioridad de las totalidades orgánicas. Por relaciones de exterioridad De Landa entiende: 1) que un componente de un ensamblaje puede ser desconectado o desarticulado y enchufado en uno diferente, donde sus interacciones serán diferentes. Por lo tanto, implica cierta autonomía de los términos; 2) que las propiedades de los componentes nunca pueden explicar las relaciones que constituyen un todo, aunque pueda ser causado por el ejercicio de las capacidades de los componentes; 3) que la relación entre componentes sólo es *contingentemente obligatoria* (y no *lógicamente necesaria*); 4) que la heterogeneidad de los componentes es una característica importante (Advierte De Landa: «No tomaré a la heterogeneidad como una propiedad constante de los ensamblajes, sino como una variable que puede tomar diferentes valores»).

35 Vale la pena aclarar que el polo expresivo no se reduce a lenguaje y símbolos ya que hay expresiones sociales no lingüísticas.

que lo fuerzan al cambio o incluso a la transformación del ensamblaje mismo.

Nos interesa la definición literal que De Landa hace de los procesos de territorialización como «procesos que definen o dan forma a las fronteras espaciales de territorios actuales»; por otro lado refiere también «a procesos no espaciales que incrementan la homogeneidad interna de un ensamblaje, como esa clase de procesos que excluyen cierta categoría de gente de la membresía de una organización, o los procesos de segregación que incrementan la homogeneidad étnica o racial de un barrio».[36] Para De Landa, la teoría del ensamblaje evita una taxonomía de esencialismos. Pero sobre todo muestra que la identidad de un ensamblaje, en cualquier nivel de escala, es siempre producto de un proceso (territorialización y a veces codificación) y, por lo tanto, es siempre precario en la medida que otros procesos pueden desestabilizarlo (desterritorialización y decodificación). En este punto, el «estatuto ontológico de los ensamblajes» es siempre *singular*.[37] O, dicho de otra manera, conforma lo que se llama una *ontología plana*.[38]

La Salada, pensada desde la dinámica del ensamblaje, puede vislumbrarse como una «estructura del espacio de posibilidades»: esto significa que las posibilidades de un ensamblaje no están dadas (a diferencia de las propiedades), sino que son justamente posibles aun cuando no son

36 M. De Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, *op. cit.*, p. 13.

37 *Ibidem*, p. 28.

38 Arturo Escobar, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en *Tabula Rasa* , núm. 1, pp. 51-86; M. De Landa, *Ibid*. Definición de De Landa: «Una ontología en la que sólo hay singularidades individuales es en ese sentido plana, esto es lo que Deleuze llama el plano de lo actual o el plano de referencia. Además, necesitamos otro plano, el plano de lo virtual (o plano de inmanencia), constituido por singularidades universales. Este otro plano sería como el "otro lado" o el revés del primero, inmanente al plano actual, nunca formando una dimensión trascendente. Es en este sentido que la ontología es plana». Véase también I. Farías, *op. cit.*, p. 83.

efectuadas y surgen de la interacción. La Salada como estructura de oportunidades.

Los ensamblajes son espacios complejos, con *invariantes topológicas*, es decir, *singularidades universales* en palabras de Deleuze: «Entonces, mientras personas, comunidades, organizaciones, ciudades y estados-nación son todas singularidades individuales, cada una de estas entidades estaría vinculada también con un espacio de posibilidades caracterizado por sus dimensiones, representando sus grados de libertad, y por un conjunto de singularidades universales. En otras palabras, cada uno de estos ensamblajes sociales poseería su propio diagrama».[39]

Desde esta perspectiva la opción divergente entre micro y macro –o la opción entre holismo *vs.* individualismo–,[40] se desvanece. Lo que importa es más bien *la relación entre lo micro y lo macro*.[41] Estas dos nociones pasan a tener sentido vinculadas a escalas variables y no a entidades fijas, a «cierta escala espacial y temporal».[42] Si los ensamblajes son lógicas de articulación de lo heterogéneo, se inscriben y producen simultáneamente escalas.[43] Es decir, espacios y dimensiones

---

39 M. De Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, *op. cit.*, p. 30.

40 Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus, 2001.

41 M. De Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, *op. cit.*, p. 32.

42 I. Farías, «Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista», *op. cit.*, p. 81.

43 Si la noción de ensamblaje relanza la noción misma de escala, las perspectivas feministas son clave porque introducen la escala como efecto de una lucha, de una parcialidad subjetiva, como lo veremos más adelante. Para el caso de la ciudad, dice Gerda R. Wekerle: «Para los relatos de la ciudad neoliberal es central el concepto de escala, profundamente generalizado y asociado con los discursos masculinistas de la competitividad mundial, articulada a escala de la ciudad, la nación y los flujos de capital internacional. Por otra parte, la política de escala feminista se basa en el uso activo y hábil de estrategias políticas de múltiples escalas que reconocen las relaciones entrelazadas y mutuamente constituidas del cuerpo, la unidad doméstica, el barrio, la ciudad, las escalas nacional y mundial

sobre las que se define un mapa de acciones, de interdependencias, de vínculos, recursos, tecnologías y políticas.

Neoliberalismo y economía informal

En Argentina no hubo un desarrollo del sistema microfinanciero como en Bolivia, donde el impulso al microcrédito fue parte de las políticas neoliberales y logró capturar y capitalizar una extensa red de microprácticas populares vinculadas al comercio, los servicios y la producción comunal.[44] Como parte del programa de ajuste estructural y privatizador, Bolivia promovió el auto-empleo y la economía informal desde sus políticas públicas de un modo impensable para Argentina, donde la cultura del trabajo (clave del peronismo histórico) retrasó y obstaculizó tal valoración positiva de esas dinámicas a pesar de que, también aquí, el neoliberalismo desmanteló los grandes núcleos de trabajo asalariado formal y dio lugar a cifras récord de desempleo.

En Argentina esa economía informal se hizo visible y adquirió la escala de fenómeno de masas por efecto de la crisis, a partir de la fuerte desmonetización que vivió el país.[45] Se difundieron desde entonces una serie de insti-

---

(Marston y Smith, 2001)». Y agrega: «Eric Swyngedouw argumenta que necesitamos centrarnos en las luchas, mediante las cuales se producen escalas en las luchas socioespaciales por el poder. Insiste en prestarle mayor atención a las formas como los movimientos sociales cuestionan la reescalación y el proceso de globalización, así como las formas en que los movimientos buscan saltarse las escalas y vincularlas; Eric Swyngedouw, «Neither global nor local: "glocalization" and the politics of scale», en Cox K. R. (ed.) *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, Nueva York, Guilford, 1997. De acuerdo con él, "es claro que el poder social a lo largo de las líneas de género, clase, etnia o ecología se refiere a las capacidades a escala de los individuos y los grupos sociales"»; *Ibidem*, p. 142.

44 Graciela Toro, *La pobreza, un gran negocio: análisis crítico de ONGs, microfinancieras y bancas*, La Paz, Mujeres Creando, 2010.

45 Hay que recordar que en plena crisis, y tras el corralito bancario,

tuciones económicas novedosas (de ahorro, intercambio, préstamo y consumo), que mixturan estrategias de sobrevivencia con nuevas formas del empresariado popular y formas brutales de explotación. La reactivación económica de los últimos años no las hizo desaparecer. Por el contrario, las incorporó y promovió su articulación. El conglomerado que funciona entre La Salada y los talleres textiles clandestinos es parte de esa serie.[46]

La expansión de esta economía informal combina la pequeña escala de negocios familiares, con fábricas y talleres chicos y medianos (que no aspiran a cambiar de escala), y circuitos comerciales para la importación y exportación. Esta economía, como señalamos más arriba, tensa la lógica de lo visible/lo invisible y permite ser pensada como alteración misma del régimen de lo visible.

Contra la interpretación victimista de las economías populares, que sólo las leen como formas de exclusión, la informalización de la economía emerge, sobre todo, de una fuerza de desempleados y mujeres que puede leerse como una respuesta «desde abajo» a los efectos desposesivos del neoliberalismo. Podemos sintetizar, un pasaje: del padre proveedor (la figura del trabajador asalariado, jefe de familia, y su contraparte: el estado proveedor) a figuras feminizadas (desocupados, mujeres, jóvenes y migrantes) que salen a investigar y ocupar la calle como espacio de sobrevivencia y, en esa búsqueda, expresan la emergencia de otras lógicas vitales. En ese pasaje, a su vez, se produce una nueva politización: son actores que toman la calle como espacio público cotidiano y doméstico al mismo

funcionaron diversas monedas locales, algunas provenientes de las experiencias de trueque, con reconocimiento municipal; otras fueron los bonos emitidos por diversos gobiernos provinciales para pagar a sus empleados.

46 Sin embargo, esta modalidad de trabajo se extiende a otros rubros. Especialmente, en el sector agrícola. En el verano de 2011, salieron a la luz por diversas denuncias las condiciones de «trabajo esclavo» en que se desempeñan cientos de trabajadores rurales contratados por multinacionales como Du Pont y Nidera. Véase el informe publicado por *Página/12*: «Campo fértil para la explotación laboral», nota de Darío Aranda, 14 de febrero de 2011.

tiempo, rompiendo con la clásica escisión topográfica de lo privado como privado de calle, de público. Su presencia callejera hace mutar el paisaje.

El impacto urbano es notable: las ciudades se ven transformadas por esta nueva marea informal, predominantemente femenina, que con su trajín y sus transacciones redefinen el espacio metropolitano, la familia y el lugar de las mujeres. Es inescindible la presencia migrante que también tiñe las dinámicas de estas economías. Su aporte es sustancial en la medida que las iniciativas de la economía informal constituyen una trama que abarata y posibilita la vida popular en las ciudades.[47] El neoliberalismo explota y aprovecha esa nueva (micro)escala de la economía pero también las clases populares, o los pobres de las ciudades, desafían la ciudad y, muchas veces, luchan por producir situaciones de «justicia urbana», conquistando un nuevo «derecho a la ciudad» y, en ese sentido, redefiniéndola.

Ese espacio urbano que se torna abigarrado porque cobija estas economías de mucho dinamismo, también se vuelve más complejo en términos de temporalidad. La estrategia económica de un/a trabajador/a puede ser informal por temporadas (vinculado a calendarios de eventos, acontecimientos, estaciones, etc.) sin resignar aspiraciones de formalización, también parciales y temporales. En este sentido, la *discontinuidad* es uno de sus signos característicos.

Emprendedores, empresarios y ciudadanos

«La Salada, ¡es argentina!» dice la tapa del primer número (octubre de 2010) de la revista orgánica de La Salada. Esa frase sintetiza un conflicto de muchas aristas. Por un lado, la queja de varias agrupaciones empresariales argentinas, reunidas en la Confederación de la Mediana Empresa (CAME) que denuncian la imposibilidad de competir con

47 María Galindo, «Prólogo», en *La pobreza, un gran negocio: análisis crítico de ONGs, microfinancieras y bancas*, *op. cit.*

las condiciones de fabricación, venta y distribución de La Salada. La acusación hacia los trabajadores extranjeros (talleristas, costureros y feriantes) como responsables de esa competencia es explícita, aun cuando la mayoría de ese entramado migrante trabaja, aunque no sólo, para marcas «argentinas».

Una segunda posición es la representada por cierta retórica del liberalismo político que no condena a priori la informalidad ya que la considera una suerte de zona de contención para los sectores pobres. Alfonso Prat Gay, ex candidato a legislador por la Coalición Cívica y Social, ex presidente del Banco Central, sugerido como candidato a ministro de economía por más de una fuerza partidaria, y funcionario de la banca JP Morgan durante la crisis del 2001, es quien ha asumido personalmente tal defensa de La Salada. Su argumento central es considerar «emprendedores» a quienes participan de la mega feria. Agrega que si no estuvieran allí serían potencialmente delincuentes: «Si seguimos desalentando La Salada, estaremos fomentando el paco y la violencia en las villas». Señala que se trata de la «informalidad de los excluidos»: «Definir como ilegalidad la informalidad de los vulnerables [...] es decirles que como ser pobre es ilegal, delinquen de facto». Su pedido es de estricta coherencia neoliberal: «Es imposible –sostiene– estar a favor de la microempresa y en contra de La Salada»[48].

Por el contrario, los comerciantes argentinos argumentan que el gobierno debería defenderlos a ellos por ser los representantes de la industria nacional. La CAME[49] emitió una solicitada para refutar a Prat Gay.[50] El titular de la

48 Alfonso Prat Gay, «En defensa de La Salada y de sus emprendedores», *Clarín*, 31 de marzo de 2009.

49 http://www.redcame.org.ar/images/noticias/volante_lasalada2009.jpg.

50 Su texto, sucinto y claro, dice: «Rechazamos enérgicamente las afirmaciones del Dr. Pray Gay, publicadas en el diario *Clarín* el 31 de marzo de 2009, que justifican el contrabando, la evasión tributaria, la falsificación y la informalidad extrema que se practican en La Salada. El comercio y la industria organizados consideran que a los grupos sociales excluidos –hoy usados por fuertes intereses clandestinos–

entidad, Osvaldo Cornide, señaló a su vez que «Todos los empresarios, emprendedores y ciudadanos que estábamos preocupados por la competencia desleal que genera la venta clandestina en el comercio organizado, quedamos más preocupados luego de leer el artículo del doctor Alfonso Prat Gay, «En defensa de La Salada y de sus emprendedores».[51] El título del artículo sintetiza el nudo del combate: «La venta clandestina no es un «emprendimiento». La enumeración que hace Cornide traza un estatuto de igualdad entre «empresarios, emprendedores y ciudadanos» que excluye y traza frontera con aquellos que pueblan La Salada y que Cornide considera que se dedican a actividades clandestinas, ilegales. Sólo que en la CAME se sienten traicionados por quien diluye esa frontera: «Sorprende que sea el ex presidente de una institución como el Banco Central quien minimice el sentido ético de lo que significa la cultura de "pagar impuestos", de "respetar los derechos", de "combatir la piratería", y de encontrar salidas laborales dignas a los emprendedores que están en esos predios».

El pedido de fiscalización del empresario impugna a La Salada como organización productiva. La ubica como un mero efecto del subdesarrollo, emplea un lenguaje de pobreza (habla de los feriantes como excluidos, carenciados, vulnerables) para borrar el carácter «emprendedor» de sus hacedores y rechaza la feria como alternativa económica, sobre todo señalando su «indignidad».[52] Jorge Castillo, ad-

---

se les deben ofrecer opciones productivas para integrarse. La propia Comunidad Europea calificó a La Salada como la feria ilegal más grande del mundo» (CAME).

51 Osvaldo Cornide, «En defensa de La Salada y de sus emprendedores», *Clarín*, 1 de abril de 2009.

52 «La Salada es consecuencia de una debilidad social profunda que persiste en la Argentina. Pero hay que fiscalizar lo que se vende, regularla y buscar la manera de desnudar a quienes regentean esas ferias, que son grandes y poderosas mafias económicas. Debemos buscar opciones para los grupos sociales excluidos. Pero quienes creemos en un país productivo, en un país donde la dignidad sea un derecho para todos, nos resistimos a pensar en La Salada como alternativa. El subdesarrollo no se supera con más subdesarrollo y la vulnerabilidad no se combate con más vulnerabilidad. Las familias carenciadas merecen

ministrador de Punta Mogote, uno de los sectores de La Salada, respondió la invectiva empresaria diciendo que en los comercios del centro de la ciudad también hay una elevada informalidad. De este modo, pone de relieve la condición informal como intrínseca a toda la economía y a todas las zonas de la ciudad y no como cualidad exclusiva de sectores marginales y/o de barrios periféricos.

La feria se revela como zona promiscua. Y, al mismo tiempo, revela esa condición de la ciudad como tal. La promiscuidad –sin connotación moral– a la que nos referimos expresa el carácter abigarrado del espacio de la feria. Efecto de la indistinción que surge de la recombinación continua de circuitos mercantiles, modalidades de sobrevivencia familiar, emprendimientos que se apropian de saberes autogestivos, y una informalidad que hace de la independencia un valor.

La informalidad es sobre todo heterogeneidad: autoempleo, microempresas, contrabando, actividades clandestinas. Sin embargo, la informalidad no puede pensarse como lo otro radicalmente distinto de la formalidad. Son modalidades que hoy se contaminan mutuamente y, sobre todo, se articulan y complementan. Por tanto, más que opciones contrapuestas, conviene analizarlas en sus ensamblajes concretos. En este punto se diluye también el binomio clásico entre economías visibles y economías sumergidas, a favor de una articulación de visibilidades más compleja que la ciudad neoliberal explota y, al mismo tiempo, la excede.

Apuntes cartográficos

Un trabajo multidisciplinar realizado por los colectivos RallyConurbano y Tu Parte Salada (mayoritariamente compuestos por arquitectos y urbanistas) entre 2005 y 2008, cuyo propósito fue sobre todo evaluar la «evolución geopolítica de este centro (sub) urbano» y la relación entre

---

oportunidades. No los conformemos con las opciones disponibles, dispongamos para ellos opciones mejores» (Cornide, *Ibidem*).

la secuencia que va de la desocupación, a la ocupación espontánea y, luego a la ocupación planificada del espacio del ex balneario nota signos relevantes desde el punto de vista de una cartografía intensiva de la zona.[53]

Uno de ellos es que si bien se trata de una feria que empieza con pocos recursos y de forma casi artesanal, hoy «opera en sincronía con centros mundiales de comercio no-hegemónico»: «Los Altos» en La Paz, Bolivia, u «Oshodi» y «Alaba» en Lagos, Nigeria, o con la provincia china de Guangdong, la mayor zona de producción de mercaderías del sistema mundial no hegemónico. La Salada se configura, entonces, como centro de una red de ferias regionales y es nodo, al mismo tiempo, de una red global de comercio informal».[54]

Luego, remarcan su *inexistencia* en el registro cartográfico (guías y mapas de uso corriente: ie. Lumi y Filcar pero también planos municipales), en la medida que escapa a las lógicas usuales de uso planificado de la ciudad: «Así, siendo La Salada una feria que, entre otras, se mueve al margen de la aplicación rigurosa de las leyes de marcas y de la legislación laboral, y por lo tanto opera en un límite conflictivo con la ilegalidad, no se contempla a esta parte en el registro cartográfico público de la década del noventa. Ningún fenómeno marginal respecto de las políticas estatales es registrado: los barrios de emergencia figuran como extensos parques, como parte del río o como áreas vacantes. Son fenómenos que se generan más allá de la lógica del sistema estatal y son, a su vez, excluidos de la imagen oficial de la ciudad, del modelo. Yendo aún más allá: lo inscripto en el lugar de la feria no es el vacío, ni algún hecho civil corriente, sino el último uso oficial que el sitio tuvo como parque balneario, aunque no tenga relación funcional alguna con el presente».[55]

53 Julián D'Angiolillo, Marcelo Dimentstein, *et al.*, «Feria La Salada: una centralidad periférica intermitente en el Gran Buenos Aires» en Margarita Gutman (comp.), *Argentina: persistencia y diversificación, contrastes e imaginarios en las centralidades urbanas*, Quito, OLACCHI, 2010.

54 *Ibidem*, p. 10.

55 *Ibidem*, p. 14.

Al igual que en la villa cuando es considerada como *terreno baldío*, las representaciones que circulan sobre los espacios más densos de la ciudad son notoriamente opuestas: señalan espacios vacíos, casi desérticos, sean baldíos, o cubiertos de agua: terrenos bajos o balnearios.

Por último, un tema clave: La Salada sería exponente de un «urbanismo de la logística», que se basa en «experimentos» más que en «proyectos». Esto supone una construcción esencialmente móvil, susceptible de rápidos montajes y desmontajes, capaz de mutar a velocidad y de pensarla como instalación intermitente pero duradera. «Si la logística se define como: "todo movimiento y almacenamiento que facilite el flujo de productos desde el punto de compra de los materiales hasta el punto de consumo, así como los flujos de información que ponen el movimiento en marcha",[56] entonces definitivamente La Salada será sinónimo de movimiento, flujo, punto de compras, punto de consumo, flujos de información, marcha. Y todos estos conceptos tienen, al mismo tiempo, un origen de campo de batalla: la logística actual, centrada en el comercio y determinante de sus procesos de producción, deriva de la logística militar, que se define como: "el arte práctica de mover los ejércitos, los pormenores materiales de las marchas y formaciones y el establecimiento de los campamentos y acantonamientos sin atrincherar".[57] (…) No hay, en los puestos de La Salada, mercadería expuesta y mercadería en depósito: todo lo que se ve está a la venta, y todo lo que está a la venta es lo que se ha producido para el día. Se llega, se monta, se vende y se desmonta. Todo sucede en una noche. El material quieto, en depósito, es peligroso; es un blanco fijo, identificable, visible en el Google Earth de Santiago Montoya, director de la Agencia de Recaudación de la Provincia de Buenos Aires».[58]

56 Ronald H. Ballou, *Logística. Admiministración de la cadena de suministro*, México D. F., Pearson educación, 2004

57 Antoine-Henri de Jomini, *The Present Theory of War and Its Utility Preface to Summary of the Art of War*, 1838.

58 J. D'Angiolillo, M. Dimentstein, *et al.*, «Feria La Salada: una centralidad periférica intermitente en el Gran Buenos Aires», *op. cit.*, p. 20.

Hacerme feriante

La Salada ha sido objeto de un film titulado *Hacerme feriante*, realizado por Julián D'Angiolillo (2010). *Hacerme feriante* muestra las escenas de aquel balneario en su época de esplendor, a mediados del siglo pasado. Familias robustas en piscinas multitudinarias, el fin de semana como espacio de ocio merecido. Sobre esas imágenes de felicidad en blanco y negro se monta luego la reconversión de ese espacio en la última década como ámbito multitudinario de otro tipo. La arquitectura que despliega La Salada es retratada aquí por una serie de planos que muestran cómo se encastran fierros, luces, lonas y, como si se tratase de un campamento de diseño perfecto, se enciende en plena noche una comunidad inmensa de transacciones.

Se muestra un continuo movimiento, desplazamientos de miles de personas, una infinidad de articulaciones políticas, mercantiles y vinculares que hacen posible ese funcionamiento complejo. «Hacerme feriante» son palabras que delatan ese frenesí, esa economía en movimiento, ese hacerse en estado de transitoriedad y, a la vez, de consumación permanente. Lo que el film narra es un inmenso paisaje de ocupación y apropiación de un espacio que se suponía abandonado (y que supo estarlo), que ha sido repoblado de un modo inesperado y que, por detrás y a un ritmo más lento, las instancias gubernamentales intentan comprender y aprovechar. Y, en ese ajetreo, se despliega la construcción de una ciudad que no se opone a la ciudad neoliberal. Pero sí que la desafía. Que la duplica pero también la sabotea. Que se superpone con ella a la vez que abre el horizonte de un tiempo-espacio distinto.

¿Qué significa producir imágenes que den cuenta de un modo de hacer ciudad que desacata la idea unilateral del mercado de la ciudad neoliberal? En *Hacerme feriante* se muestra una ciudad hecha de múltiples escalas, capaz de articular de modo no convencional las relaciones entre la unidad doméstica y el barrio, entre los centros urbanos y los pueblos del interior, entre la escala nacional y su creciente desnacionalización, entre la dimensión festiva y la comercial, entre la autoorganización y la producción

de nuevas autoridades que rearman territorios hasta hace poco considerados vacantes.

Hacerme feriante pone en escena distintos dispositivos y momentos de la copia (de DVDs, por ejemplo). Ella misma, como película, será luego presentada, copiada y vendida en la feria La Salada, como copia de la copia de la copia, poniéndose a la par del modo de producción «salado». Las condiciones de circulación del film se inscriben al interior de lo que muestra, logrando una interioridad con lo que visibiliza y con el modo en que prolifera esa forma de visibilizar.

En el film *Hacerme feriante* casi no hay voces. Muy pocas. Se evita, sobre todo, la voz en off explicativa. No es que la imagen la reemplace. Se exhibe un funcionamiento. *Se describe el movimiento de un montaje, como si quien hace un film y quien hace una feria compartieran, finalmente, algo muy similar: una destreza de montaje, un ejercicio de componer materiales con capacidad de exhibición, y un desafío a la imagen-marca como estereotipo, como imagen ya hecha.*

¿Cómo afectan estas dinámicas el paisaje mismo de lo urbano? Lo que presenta *Hacerme feriante* es la centralidad de lo que clásicamente se denomina periferia. Trastoca el imaginario del suburbio como espacio de un consumo restringido para dar lugar a un despliegue de objetos, ceremonias, flujos de personas, dinámicas políticas, territoriales y comerciales que conectan ese punto alejado del centro de la ciudad con una infinidad de otras localizaciones geográficas, nacionales y transnacionales, en una red que desborda claramente la frontera del barrio bonaerense.

Una mirada como la de *Hacerme feriante* es capaz de descubrir instituciones populares (económicas y políticas) que alteran definitivamente el paisaje de lo que entendemos por hacer social. En este punto, la «inclusión visual» que explicita la película es la de un «hacerse», una institucionalidad experimental.

¿Qué sería una mirada inmanente a estos procesos capaz de valorar lo que en ellos hay de ciudad futura aquí y ahora? *Hacerme feriante* hace visible desde un lugar no exterior, incorporándose a la dinámica feriante, entendiendo sus pliegues, participando y confundiéndose con su modo

de producción y de circulación. La película, le han confesado los dirigentes de La Salada a su director, es actualmente usada como «carta de presentación» por los feriantes, además de que se copia y se vende en sus puestos. Como dispositivo de visibilización, el realizador queda incluido en la primer persona del título. De modo que producir una mirada es producir un lugar de enunciación que se deja atravesar por un proceso, un devenir feriante.

La fiesta como momento de consolidación feriante

Mezcla de calvario y romería. Las fiestas religiosas y bailables en La Salada consolidan ese todo heterogéneo, hecho de miles de puestos y que, sin embargo, el festejo gremial del día del feriante no logra colmar. En La Salada, el día del Feriante se fusiona con los símbolos de lo argentino (además de que tiene su epicentro en Punta Mogote, única de las tres ferias dirigida por un argentino): desfile de gauchos, parrilla gigante, carrera de sortija y grupos de folklore.

Sin embargo, los más concurridos festejos son los religiosos: la virgen de Urkupiña[59] y la virgen de Copacabana pero también San Miguel de Arcángel. Las fiestas se arman para conquistar a paseantes-consumidores pero también para conseguir legitimidad mediática y vecinal, exhibiendo una riqueza cultural novedosa, cubriendo de signos festivos un emprendimiento millonario, mixturando las expectativas de progreso con un fervoroso reconocimiento de órdenes extra-comerciales. La Virgen de Urkupiña, nombre iniciático de la primer feria de La Salada, es también una figura de las transacciones y del progreso: La «virgen prestamista» la llama Marta Giorgis.[60]

59 La Virgen de Urkupiña, cuenta la leyenda, se le apareció, con su hijo en brazos, a una niña pastora en Quillacollo, Cochabamba, a la cual la santa le habló directamente en quechua. Fue bautizada por la frase con que la niña anunció al pueblo su llegada: «Ork'hopiña, Ork'hopiña», que significa, también en quechua, «ya está en el cerro».

60 Marta Giorgis, *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, Antropofagia y Centro de Antropología Social del IDES, 2004.

Para Silvia Rivera, la fiesta organiza una «neocomunidad transnacional»: renueva y reinventa lealtades al ritmo de las movilidades laborales. «Se forma así un tejido de colores opuestos, una neocomunidad transnacional, cuya identidad contradictoria y *ch'ixi* hace coexistir, en permanente tensión, las lógicas de la acumulación y el consumo ritual, del prestigio individual y la afirmación colectiva».[61]

Esto no excluye la crítica a los modos en que las festividades funcionan, como dice Rivera Cusicanqui a propósito de la comunidad boliviana organizada en La Perla de Madrid por ejemplo, como espacios chauvinistas que, en tanto «ícono poderoso de acogida ilusoria», manipulan y someten de modo neoliberal las trayectorias migrantes de modo que la festividad se vuelve «correa de domesticación y desinfección del virus boliviano que hemos podido introducir con tanta migración».[62]

La feria es parte de una economía que la interioriza y en ese movimiento se diversifica y complejiza: veremos más adelante su funcionamiento como engranaje de la prosperidad del taller textil. Además, la fiesta religiosa es parte de la decisión de partir, de la ayuda en el viaje, del lenguaje de la promesa y el progreso y del sostén frente a las adversidades. También una excusa para ir y volver.

El Señor Santiago Bombori o Tata Bombori («la fuerza del rayo») es famoso porque concede sanaciones milagrosas, protege contra maleficios y se le puede rezar para el progreso. Es también alguien que ayuda a lidiar con los delitos y las leyes penales. En Buenos Aires se escucha cada vez más su nombre, también como aquel al que se encomiendan quienes migran. Y al que se vuelve si en el lugar de destino aqueja algún problema severo. Es un santo que protege y al que se va y de donde muchas veces se viene. Según José Luis Grosso, en una amplia investigación que

61 S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, *op.cit*.

62 Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textile*s, Buenos Aires, Tinta Limón- Retazos, 2011, p. 28.

le dedica, el culto está en expansión extendiéndose desde el Perú hasta el Conurbano. Pero su primera estación parece haber sido La Salada.[63] Como relata el cronista Mario Vargas Ustares, del periódico *Renacer*: «(Se trata de una) Fiesta patronal que es traída a Buenos Aires, precisamente al barrio de La Salada por Iván Vargas y señora, luego que todos sus familiares habían emigrado hacia la Argentina, quedando la imagen del santo sólo y olvidado. En sus inicios, la fiesta se celebraba en la feria de La Salada, pero luego los devotos llegaron al acuerdo de trasladarla a las calles del barrio».

Las calles de algunos barrios y villas y la feria y sus alrededores se vuelven templos provisorios y operativos, que consagran un recorrido como espacio extraordinario, que deja su estela en un espacio mayor. El taller textil, enclavado en uno y otro lugar (en la villa y en la feria), busca no quedar exento de esa espacialidad *financiando* con creces la economía celebratoria.

Si el tiempo y el espacio se cualifican en la medida que *dan lugar* y *hacen tiempo* a lo sagrado y a sus formas expresivas, la inclusión en la dinámica de la fiesta de algún modo también consagra esa economía clandestina, al punto de convertirla en pieza legítima de una producción espacial y temporal de la celebración. Ese espacio-temporalidad es una construcción cuidadosa, reiterativa. Artificio de eficacia comunitaria, inventa un modo de habitar el espacio y de significar el tiempo. En la fiesta, el tiempo se muestra en su dimensión cualitativa, dicen Mauss y Hubert.[64] Dicho de otro modo: la materia de su duración es la intensidad. De allí su vínculo estrecho, su definición simultánea,

63 José Luis Grosso, «El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales», *Arqueología Suramericana*, vol. 3, núm. 2, 2007, pp. 184-217.

64 Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 61: «En fin, como la regla de las fiestas es el calendario y el calendario sirvió para formar, si no la noción concreta de duración, al menos la noción abstracta de tiempo, se puede ver cómo el sistema de fiestas y la noción de tiempo se elaboran simultáneamente gracias al trabajo colectivo de las generaciones y las sociedades».

con las fiestas. Feria y fiesta tienen, a su vez, una íntima relación: «Las armonías y las discordancias cualitativas de las partes del tiempo son de la misma naturaleza que las de las fiestas. Todo fragmento de calendario, toda porción de tiempo, sea cual fuere, es una verdadera fiesta, cada día es una *Feria*, cada día tiene su santo, cada hora su oración. En una palabra, las cualidades del tiempo no son otra cosa que grados o modalidades de lo sagrado: religiosidad siniestra o recta, fuerte o débil, general o especial.

Las fiestas marcan discontinuidad. Señalizan los intervalos, diseccionan el tiempo como continuo e inauguran secuencias del tiempo que viene. Entre el momento sagrado y la siguiente duración laica hay discontinuidad y continuidad a la vez. La fiesta segmenta el tiempo, lo divide, a la vez que esa prolongación laica no es sino espera de la próxima fiesta, tiempo de su preparación. Será esta, como dice Mauss, «la ley del ritmo colectivo, de la actividad que, para ser social, es ritmada».

Lo *ch'ixi* como noción estratégica

Las ciudades latinoamericanas vistas desde esta composición heterogénea que en la feria encuentra uno de sus puntos clave se comprende mejor como «centro urbano abigarrado», como propone Silvia Rivera Cusicanqui. Esta noción de abigarramiento implica en la autora un recorrido histórico por la noción misma de mestizaje, por su funcionamiento ideológico, por su variación y tensión interna. Sin ese recorrido, lo mestizo se vuelve un término sencillo, desproblematizado, de la conjunción de elementos.

En los años 90, ella se propone denunciar y combatir el multiculturalismo que se amalgama como política neoliberal impulsada desde el estado.[65] El momento neoliberal es contestado desde las revueltas en distintos países del

65 Véase entrevista con Raquel Gutiérrez Aguilar, «La lengua subalterna I», *Lectura Mundi*, UNSAM, (disponible en https://www.youtube.com/watch?v=M7Uuu8DT878).

continente y el multiculturalismo se convierte en una respuesta oficial como política ornamental y simbólica que, señala Rivera Cusicanqui, teatraliza la condición originaria y la confina en el pasado y en el ámbito rural.

Lo que la autora pone de relieve es el modo de reconocimiento falaz que permite la renovación de la legitimidad de las elites gobernantes al mismo tiempo que neutraliza la pulsión descolonizadora, anticolonial, de la vitalidad indígena. Un punto más, decisivo, refiere al confinamiento espacial y temporal que se hace de lo indígena. Para Rivera Cusicanqui el estereotipo que se consagra niega la coetaneidad de los indios, ignora su proyecto de modernidad propia y les obliga a acomodarse en los casilleros de las minorías, como buenos salvajes por fin reconocidos. Ese confinamiento limita y aplana lo indígena a la ocupación del espacio rural y a hacer un «despliegue casi teatral de la alteridad» o, dicho de otro modo, no pueden salirse de una suerte de «identidad emblemática» asociada a ciertos rasgos étnicos y culturales.[66] Una de las consecuencias políticas más importantes que ella advierte es que con estos mecanismos se *niega la etnicidad de los centros urbanos abigarrados*. Esto permite, a su vez, cumplir con las exigencias imperiales tales como la erradicación forzosa de la coca o la reforma tributaria contra las actividades que son clasificadas como contrabando.

La propagada y festejada noción de «pueblo originario», bajo la perspectiva de la autora, a la vez que afirma y reconoce, invisibiliza y excluye a la gran mayoría de las poblaciones de centros urbanos y redes del mercado interno y de comercio de contrabando: «Es un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría y de negar su vocación y potencial hegemónico y capacidad de efecto estatal».

El proyecto de modernidad india es para Rivera Cusicanqui una contraimagen del discurso arcaizante de lo

66 Véase «L'ipotesi del meticciato in America latina. Dal multiculturalismo neoliberale alle differenze come forme di contenzioso», por Maura Brighenti y Verónica Gago, *Scienza and Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, vol. 25, núm. 49, 2013.

«originario». Son ellas, como colectividades abigarradas, las que producen circuitos de circulación que producen la condición moderna en tanto impulsora de un mercado interior de largas distancias y capaz de garantizar una reproducción ampliada de capital. Como inversión o contrapunto, lo verdaderamente arcaizante es para la autora el discurso falsamente modernizante de las elites desde el siglo XIX que opera como «formulismo encubridor» de su carácter rentista y señorial y, en tanto tal, conservador y sustento de los sucesivos procesos de recolonización.

El «potencial insurgente del mestizaje» como perspectiva rescata el espacio de trajín colonial que se rebeló contra la exacción colonial, que perseveró en el *territorio nacional moderno y resistió el neoliberalismo porque fue capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial:* de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas –asalariadas o no– y de los centros culturales abigarrados y multiculturales, concluye.

En este plano, los centros urbanos abigarrados son el espacio de concreción de los proyectos de migrar a la ciudad que se nutren de una aspiración de «ciudadanización y metropolización» de los sucesivas generaciones «a través del acceso a bienes culturales, simbólicos y materiales que la sociedad niega tenazmente al campesino-indio».

Este trayecto migrante, unido a la experiencia de los circuitos económicos, organiza la composición abigarrada de los centros urbanos y de sus economías. Creemos que en este plano es donde el concepto de lo *ch'ixi* que trabaja Rivera Cusicanqui expresa su potencia conceptual y política, dando a ese espacio variopinto la carga de una trama política, cultural y económica completamente contemporánea y con capacidad de renovar la vitalidad indígena anti-colonial. Pero también de pensarlo más allá de Bolivia, en un espacio como La Salada.

Lo *ch'ixi* es una reinterpretación del concepto de abigarramiento que propusiera René Zavaleta Mercado: «La noción de *ch'ixi*, por el contrario, equivale a la de «sociedad abigarrada» de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden,

sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa».[67]

Lo *ch'ixi* entonces es la posibilidad de componer el léxico abigarrado del mestizaje como mundo popular tensionado por la exigencia de las prácticas desconolonizadoras. «Considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario.[68] Lo *ch'ixi* tiene la fuerza de lo indiferenciado y «la potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos».[69]

Rivera Cusicanqui propone contraponer la noción de *ch'ixi* (lo abigarrado) a la de *hibridez*, en polémica abierta con García Canclini y con los teóricos decoloniales que la han utilizado. Lo híbrido, argumenta, expresa la idea de que de la mezcla de dos distintos surge un tercero completamente nuevo: «una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita».[70] En este sentido, el contrapunto con la noción de lo abigarrado, elaborada por Zavaleta es claro: no hay fusión de diferencias. Hay antagonismo o complementariedad.

67 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México D. F., Siglo XXI, 1982, p. 70.

68 *Ibidem*, p. 69.

69 *Ibidem*, p. 70.

70 *Ibidem*, p. 70.

La similitud es engañosa y resbaladiza en la letra y en la lengua. Los heterónomos pareados *ch'ixi-chhixi* son fundamentales para reponer la diferencia contenciosa entre lo abigarrado y lo híbrido: «Condición de "manchado", dialéctica sin síntesis entre entidades antagónicas: el polo *ch'ixi*. Mezcla híbrida, insustancial y perecedera, fusión y reblandecimiento de los límites: el polo *chhixi*. Solo una leve torsión semántica, casi un acento, los distingue. Pero en su oposición podemos ver alternativas y potencialidades: de un lado, un *taypi* descolonizador, la posibilidad de un mestizaje consciente de sus manchas indias y castellanas –o judías, moras, flamencas– con una sintaxis inscrita en el lenguaje propio y en la experiencia de la contradicción vivida. Al segundo lo vemos como el modelo del mestizaje ilusorio: la "tercera república", hipócrita y mediana, que ha hecho del reblandecimiento y de la seducción mutua una lengua *pä chuyma*, un proceso permanente de duplicidad, olvido y auto conmiseración».

Comenta Luis Tapia que Zavaleta, cuando habla de una formación social abigarrada se refiere a «una sobreposición desarticulada de varias sociedades, es decir, de varios tiempos históricos, de varias concepciones del mundo, de varios modos de producción de subjetividad, de socialidad y sobre todo varias formas de estructuras de autoridad o autogobierno».[71]

Esta definición de abigarramiento permite convocar a la imagen de *contemporaneidad de lo no contemporáneo* (Bloch): como superposición de tiempos, formas organizativas y sociales, producciones de reglas y visiones del mundo. En esta acepción de Zavaleta Mercado, sin embargo, la superposición significa, sobre todo, *fractura*. Subordinación de una temporalidad sobre otra, aun en su desarticulación. Al mismo tiempo, tal desarticulación permite la convivencia paralela de ciertas formas de autonomía, de supervivencia de resistencias que no admiten la pura adecuación o asimilación a una norma única.

71 Luis Tapia, *Política Salvaje*, La Paz, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna, 2008, p. 48.

La sociedad abigarrada, por soportar en carne viva esa multiplicidad de sociedades, parece impedir la hegemonía como totalidad expansiva sin grietas. La socava una parcialidad que resiste como tal. Aun si esa parcialidad no tiene la fuerza para devenir interrupción definitiva de la hegemonía, imprime un carácter no cerrado a esa «sobreposición desarticulada».

Siguiendo a Zavaleta pero más allá de él, la noción de abigarramiento tiene hoy nuevos usos y matices. Si para Zavaleta implica una negatividad en tanto expresa un nivel de desarticulación que él opone «al momento de fusión épica de la sociedad civil» que se constituye como «masa» (de identidad nacional-popular), las recientes movilizaciones en Bolivia han promovido una reconsideración del término. Al punto de determinar un pasaje: lo abigarrado transita de ser una desarticulación negativa a mostrar un modo de la fusión posible en la pluralidad. Este tipo de luchas son las que marcaron un modo nuevo de transversalidad y convergencia. La puesta en movimiento de esta noción, como señala Tapia, tiene que ver con el modo mismo en que se han compuesto el ciclo último de movilizaciones radicales: «Se puede pensar este conjunto de movilizaciones que se han desplegado desde el año 2000 como la emergencia de este diverso y sustancial subsuelo político que largamente ha sido negado por el estado boliviano. En Bolivia se dice que gran parte de la sociedad o de las sociedades y de los grupos están organizados, es decir, que tenemos una sociedad civil extensa, diversa y con experiencia de auto-organización, autopresentación y, por lo tanto, de acción política. Sólo que en determinadas coyunturas ésta se vuelve política y tiende a disolver las formas de jerarquías discriminadoras y de formas de exclusión en la toma de decisiones y también de cuestionamiento del modelo económico y de las políticas del estado. A esto prefiero llamarlo "política salvaje"».[72]

El modo de superposición de formas organizativas, tradiciones, reivindicaciones y estrategias de lucha es

72 L. Tapia, *Política Salvaje*, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

capaz, bajo esta nueva contemporaneidad, de producir una forma novedosa de articulación: «Son las formas más antiguas las que se han renovado y movido para generar este tipo de condición de fluidez de lo político, de lo histórico social y las posibilidades de cambio en el país».[73] Lo que Tapia llama aquí fluidez podemos pensarlo como el modo actual en que la contemporaneidad de lo no contemporáneo puede ser también un modo de abigarramiento positivo o trama para una *política salvaje*.

Desde una perspectiva compatible, este es el sentido que remarca Michael Hardt en relación también a las teorizaciones de Zavaleta.[74] Lo abigarrado expresaría –y permitiría captar– una doble pluralidad: una «heterogeneidad general de las formas de trabajo dentro del capital» y «un abigarramiento cultural, racial y étnico».[75] De aquí se deriva una segunda discusión con Zavaleta: su concepción, también negativa, de la idea de multitud. Definida como «algo precapitalista, impotente, pasivo, como la masa y la muchedumbre», Hardt subraya el contrapunto: «Para nosotros, en cambio, la forma multitud, como hemos visto en la lucha de los últimos años, es capaz de transformar autónomamente el poder, el mundo. Y creo que este es para todos nosotros el desafío principal del concepto de multitud: ¿es posible que en la sociedad abigarrada, tanto en el trabajo como en el ámbito cultural étnico, la multitud sea capaz de organizarse y transformar democráticamente, autónomamente, el mundo, el poder?».[76]

Plantearemos, sin embargo, una divergencia frente a esta división que hace Hardt entre el uso del término de abigarramiento para referir a un plano estrictamente

73 *Ibidem*, p. 49.

74 Notamos –y anotamos– una puesta en diálogo entre la teoría italiana postoperaísta y la teoría boliviana en particular y latinoamericana en general que permite este cruce. Desarrollado especialmente en la antropología política citada en *Commonwealth;* Michael Hardt y A. Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press. 2009.

75 L. Tapia, *Política Salvaje*, *op. cit.*, p. 42.

76 *Ibidem*, p. 43.

cultural, racial y étnico y el de la heterogeneidad para dar cuenta de las formas de trabajo. Sostendremos que esos componentes devienen indisociables de las cualificaciones del trabajo y, en particular, del trabajo migrante.

Promiscuidad

Anotamos otra resonancia: entre lo *abigarrado* y lo *promiscuo*.[77] También en diálogo con Rivera Cusicanqui, esta noción desarrollada por el Colectivo Situaciones propone lo promiscuo como tono de época, cómo lógica de coexistencia entre elementos de rebeldía y de hegemonía capitalista. De modo que: «la ambigüedad se convierte así en el rasgo decisivo de la época y se manifiesta en una doble dimensión: como tiempo de crisis que no posee un desenlace a la vista; como escenario donde se superponen lógicas sociales heterogéneas, sin que ninguna imponga su reinado de manera definitiva».[78] Lo promiscuo tiene una gramática propia: es el territorio de las «y»: todo cabe, todo se superpone, nada parece excluir una cosa u otra. En este punto, la realidad se caracteriza por «dinámicas que coexisten sin un sentido a priori que pueda ordenar los intercambios y los flujos o dar coherencia y estabilidad a las prácticas colectivas».[79]

Una constelación de conceptos que dan cuenta de la heterogeneidad como noción compleja y clave de nuestra actualidad. Vinculada, por un lado, a la pluralización de las formas laborales y a la multiplicación de formas subjetivas, pero también al modo en que esa heterogeneidad, que en América latina fue vivida y pensada desde su existencia colonial como fractura, coincide hoy con un modo de organización del capitalismo posfordista que expande esa lógica recombinante de lo heterogéneo de una manera nueva.

---

77 Colectivo Situaciones, *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*, *op. cit*.

78 *Ibidem*, pp. 9 y 10.

79 *Ibidem*, p. 40.

Nos interesa, más precisamente, rastrear las modalidades actuales en que lo heterogéneo deviene forma de ensamblar anacronismos de manera tal de dar lugar a un régimen temporal particular y a una composición de territorios también específica.

Agreguemos una capa más: ese abigarramiento tiene en la lengua un despliegue fundamental. Los «heterónomos pareados» de los que habla Rivera Cusicanqui son una imagen, un uso de la lengua, que revela esa siempre doble faz, ambivalencia, contradicción o reverso que organiza las cosas no como nítidos binarismos, sino como frontera resbalosa, borde tembloroso, en el que las cosas son y dejan de ser, mutan, se invierten o se contaminan en nuevas relaciones, usos, y significaciones (2010b).[80] Esta heteronimia deviene fundamento en la lengua de una heterodoxia de pensamiento y de prácticas. Y revela un modo entrenado en la ambigüedad, en los ciclos y transformaciones de las cosas. Para la socióloga sirven para entender los modos «oblicuos y enreverados» de los que se valió la resistencia india.

Entre lo *ch'ixi* y lo *motley*

Una posible traducción al inglés de la noción *ch'ixi* podría ser *motley.*[81] Se trata del adjetivo que, en inglés, se utilizó para traducir el modo en que Marx y Engels (en *La ideología alemana*) se referían a los hombres y mujeres expropiados por los cercamientos ingleses y a los que calificaron como «motley crew».[82] Fórmula usualmente traducida al castellano como *cuadrilla variopinta*.

Hay dos significados de «cuadrilla variopinta» que los historiadores Linebaugh y Rediker señalan. Uno: un grupo

80 S. Rivera Cusicanqui, *Potosí Reversa,* mimeo, 2010.

81 Comparación surgida de la conversación con Silvia Rivera Cusicanqui.

82 Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005.

que realiza tareas similares o con un objetivo común (referido, por ejemplo, a quienes trabajaron en las plantaciones de azúcar y tabaco, los tripulantes de barcos). Dos: formación sociopolítica de los puertos o ciudades del siglo XVIII.

El segundo refiere a la época de los cercamientos a los que alude Marx en *El capital*. El primero lleva el término a los orígenes más lejanos del capitalismo transatlántico. «En este sentido, la "cuadrilla variopinta" estaba estrechamente relacionada con la muchedumbre urbana y las multitudes revolucionarias que solían ser aglomeraciones de personas armadas, formadas por varias cuadrillas y bandas que poseían su propia movilidad y a menudo eran independientes de cualquier liderazgo ejercido desde arriba».[83] Variopinta, además, significa desde el inicio de sus usos, *multiétnica*.

Pero Linebaugh y Rediker encuentran otra veta para el significado de la palabra *motley*: «En la forma de vestir de la autoridad real en la Inglaterra del Renacimiento, la *motley* es una prenda multicolor ("botarga"), o a veces una gorra, que llevaban los bufones, a los que el rey permitía hacer chistes e incluso decir la verdad ante aquellos que ostentaban el poder. Como emblema, la *motley* trajo también unas expectativas carnavalescas de desorden y subversión, que eran un modo de desfogarse. Por extrapolación, la palabra *motley* podía también aludir a un conjunto pintoresco, tal como una multitud de personas cuyas ropas andrajosas llamaban la atención. Una multitud de este tipo bien podía ser un conjunto de personas que visten con harapos, o un proletariado lumpen (que es la palabra que significa "harapos" en alemán). Aunque mencionemos y recalquemos el carácter interracial de esta cuadrilla variopinta, desearíamos que los lectores recordaran siempre estos otros significados: la subversión del poder y el aspecto de pobreza».[84]

La composición abigarrada –en su multiplicidad de sentidos: modo de mezcla, ropas, capacidad de sabotaje,

83 *Ibidem*, p. 247.

84 *Ibidem*, p. 379.

una ambivalencia entre lo que es y no es– tiene que ver con una manera de negar la potencia de trabajo desclasificada, desclasada, a la vez que se la usufructúa. La composición variopinta es algo así como un *proletariado aleatorio* que sólo azarosamente y de modo discontinuo puede ser encuadrado como tal, como proletariado. Podría decirse de otro modo que es justamente su carácter aleatorio un dato crucial de los reencuadramientos sucesivos de hombres y mujeres que el capital captura y explota como fuerza de trabajo. La composición de las fuerzas que trabajan se asocia más a lo que Althusser llamó «materialismo del encuentro». El materialismo «de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia»[85] recusa la necesidad y el origen, la razón y la causa como explicaciones de los acontecimientos. La cuestión es cómo algo logra tomar consistencia y cómo ese encuentro puede o no puede tener lugar.[86]

La referencia a un proletariado aleatorio como imagen capaz de vincularse con la cuadrilla variopinta intenta poner énfasis en lo azaroso del conjunto y en la contingencia de su formación. Una vez producido el encuentro, hay un hecho consumado, del cual es posible derivar tendencias, incluso leyes. Pero el inicio es lo aleatorio del encuentro. Althusser cita a Marx hablando del modo de producción como una «combinación particular entre elementos»: «Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en estado "flotante" antes de su "acumulación" y "combinación", siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia. Cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es "el producto de la gran industria", dicen una gran tontería, situándose en *la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado*, y no en la lógica "aleatoria" del encuentro que

85 Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, p. 32.

86 Como dice Althusser: «el todo que resulta de la "toma de consistencia" del "encuentro" no es anterior a la "toma de consistencia" de los elementos, sino posterior, de modo que hubiera podido no "tomar consistencia" y, con más razón, "el encuentro hubiera podido no tener lugar"»; *Ibidem*, p. 65.

produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esta masa de hombres desprovistos y desnudos. Al hacerlo, pasaron de la primera concepción del modo de producción, histórico-aleatoria, a una segunda concepción, esencialista y filosófica. Me repito, pero es necesario: lo destacable de esta primera concepción, aparte de la teoría explícita del encuentro, es la idea de que todo modo de producción está constituido por *elementos independientes los unos de los otros*, siendo cada uno el resultado de una historia propia, sin que exista ninguna relación orgánica y teleológica ente estas diversas historias. Esta concepción culmina en la teoría de la *acumulación primitiva* […]».[87]

Al igual que Deleuze y su concepto de agenciamiento, en sintonía con la idea misma del ensamblaje, en Althusser resalta el núcleo aleatorio y la dinámica de determinación recíproca de los elementos en juego, señalando su carácter independiente uno de otro. Queda así planteado el enigma maquínico o el azar de la desviación del momento combinatorio por el cual se realiza cierta acumulación (originaria), ese momento primero de lanzamiento de una nueva etapa de acumulación.

La feria como espacio social abigarrado

La feria es un espacio espeso, de múltiples capas, sentidos, transacciones. Un espacio abigarrado que simultáneamente abriga tradiciones y es herético respecto de muchas de ellas, que se dispone como ámbito celebratorio y de disputas, como momento de encuentro, consumo y diversión, pero también como jornada intensa de trabajo y de negocios, de competencia y oportunismo. Se sostiene y se desarrolla como negocio masivo sobre redes familiares, vecinales, de compadrazgo y de amistad. Es también una economía de lenguajes diversos: de vestuarios, bailes, promesas, comidas y excesos. Lo abigarrado aquí no es, sin

87 *Ibidem*, pp. 65 y 66.

embargo, un rasgo cultural o una diferencia colorida, sino el sustento de la desmesura de estas economías.

La Salada, a la vez confinada en un territorio de frontera geográfica y simbólica, tiene una dinámica proliferante, que replica en otros barrios y ciudades, nacionales y extranjeras, la mercadería y la forma-feria que la caracteriza. A su vez, representa un modelo de centro comercial a cielo abierto que pone en tensión todas las categorías clásicas de la economía: informal/formal, legal/ilegal, etc. Funciona en sintonía con espacios similares en otras partes del mundo, que podrían catalogarse como núcleos de comercio «no hegemónico».

La definimos como una red transnacional creciente sustentada en múltiples microeconomías proletarias. En este punto, como hemos notado, se revela como un espacio privilegiado para analizar cómo la economía informal constituye, sobre todo, una fuerza de desempleados, migrantes y mujeres que puede leerse como una respuesta «desde abajo» a los efectos desposesivos del neoliberalismo.[88]

Es decisivo su impacto urbano (a pesar de no estar señalada en los mapas): una ciudad como Buenos Aires se ve transformada por esta nueva marea informal, predominantemente migrante y femenina, que con su trajín y sus transacciones funcionan a la vez como agentes de reestructuración del capital y del espacio urbano.

La Salada es un entramado multitudinario de producción de bienestar no estatal. Con el proyecto flamante de convertirla en mercado de alimentos, la feria realiza de un modo paradojal y diverso lo que se propusieron, en el momento cúlmine de la crisis argentina de 2001, múltiples experiencias de la economía social: abaratar los costos, eliminar intermediarios, contribuir al consumo masivo y popular. En un momento de inflación como el actual, es una intervención decisiva.

88 Para otra interpretación, puede verse «El shopping de los pobres», de Jorge Luis Ossona.

La Salada muestra formas de gran versatilidad y flexibilidad en términos de organización política, a partir de asambleas multitudinarias, dirigentes y miles de puesteros y puesteras que organizan el cotidiano de la feria y que la conectan con otros espacios como la villa, el taller y la fiesta. Una imagen del espacio abierto desreglado cede a una coordinación compleja de una infinidad de flujos. Una festividad y una mística (vírgenes, santos, milagros, *ekekos*) que acompañan la bonanza. Finalmente, un modo del progreso urbano que escapa de los planes y de los planos. El trabajo migrante, en particular, permite poner en cuestión la idea de una «normalización» del mundo del trabajo que remite a un patrón estrictamente asalariado y de composición nacional.

La feria, como parte de un ensamblaje complejo con la economía del taller textil, es un territorio especialmente productivo para pensar la ambivalencia de lo común: es decir, los múltiples usos, conflictos, apropiaciones y reinvenciones de un «capital comunitario» que es capaz de funcionar como recurso de autogestión, movilización e insubordinación, pero con no menor intensidad como recurso de servidumbre, sometimiento y explotación, lo que señala justamente que esa experiencia comunitaria es un momento clave de la riqueza social en disputa.

Economías barrocas

Una economía barroca como La Salada tiene entonces una lógica similar al *bricoleur* del que hablaba Levi-Strauss: una capacidad de juntar elementos que en principio parecen disímiles o correspondientes a regímenes incompatibles, una composición heteróclita de fragmentos y dinámicas que no resisten un análisis de pureza, sino que revelan por el contrario una pluralidad de formas en un entramado no parejo. Armando Bartra apunta esta característica para ciertas economías domésticas campesinas:

se apuesta a varias actividades sin hacer depender la economía de una única y especializada actividad.[89]

Decimos economías barrocas porque lo barroco refiere a la *mescolanza*. En La Salada ese barroquismo tiene que ver también con la imitación, con el reino de la copia. «Y todo imitador es un fabricante, un politécnico»,[90] dice Rancière a propósito de un tópico fundamental: los imitadores son responsables de una producción particular, la que «reproduce y falsifica la imagen de lo necesario».[91] El poder del imitador es su poder general: «el poder de lo doble, del que representa cualquier cosa, cualquier persona» (ídem). La imitación o falsificación permite una conmoción de los roles, lugares y consumos estipulados. Cualquier persona puede, de pronto, consumir cualquier cosa. Productos que supuestamente están jerarquizados por costo y marca pasan a ser consumo para cualquiera.

Pero además, en la feria, quienes migran, encuentran posibilidad de cambiar de trabajo, de oficio, de aspiraciones. De allí, la fuerza del progreso como posibilidad de un pasaje, un cambio. Dice Balibar que sólo la perspectiva de «un progreso ilimitado –el deseo colectivo idealizado de conseguir en los hechos una igualdad de oportunidades para todos en la sociedad– pudo mantener la presión para recortar privilegios y ampliar márgenes de libertad para las masas»,[92] presionando como motor de una ciudadanía social. En las trayectorias migrantes, se reaviva esta presión-deseo colectivo idealizado de ampliación de derechos, bajo esa fórmula de la «antinomia del progreso». Pero, a diferencia de esa amalgama entre progresismo y estatatismo que para Balibar caracterizó los límites del socialismo de los siglos XIX y XX, la aspiración de progreso ya no se fusiona por completo en el horizonte estatal, sino que retoma –

89 Armando Bartra, «Dilemas históricos y actuales en las luchas populares en México», en *Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2005.

90 J. Rancière, *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, UNGS-INADI, 2013, p. 47.

91 *Ibidem*, p. 28.

92 É. Balibar, *Ciudadanía*, *op. cit.*, p. 98.

como lo señala Rivera Cusicanqui– horizontes comunitarios posestatales en contextos plenamente urbanos.

El barroquismo llevado a las economías populares refiere a la heterogeneidad de formas productivas: suficientemente flexible para combinar y subordinar talleres familiares, trabajo a domicilio, emprendimientos informales y redes de parentesco con marcas de alto consumo, redes de exportación y transacciones transnacionales. Reedita, a su modo, una «modernidad barroca» como la llama García Linera (2008),[93] cuando en Bolivia unifica «en forma escalonada y jerarquizada estructuras productivas de los siglos XV, XVIII y XX». Reedición también del trabajo servil o semi-esclavo (de la maquila al taller textil) como segmento importante, pero no hegemónico, de las economías transnacionales en la globalización capitalista, que ratifica esa modalidad como un componente (pos)moderno de la organización del trabajo y no como una rémora arcaica de un pasado superado, premoderno o precapitalista. La *Exposición Universal* de las formas de producción de la que habla Virno para definir al posfordismo es una imagen diversa pero que dialoga con el barroco: la coexistencia simultánea de modalidades que desafían el relato lineal del progreso y la superación de formas tendencialmente cada vez más modernas y «libres».

Tal efecto barroco se traduce a la ciudad. Las dinámicas protagonizadas en nuestro país por mano de obra migrante, dan lugar a una reconfiguración espacial a través de «nuevas geografías transfronterizas de la centralidad y la marginalidad» constituidas por tales procesos territoriales.[94] Esta forma de entender los procesos geopolíticos desestabiliza la división centro-periferia tal como era entendida hace treinta años: como una segmentación fundamentada en la distinción entre estados nacionales. La feria es un lugar-laboratorio donde se expresan muchos de estos cambios y se anticipa una forma de *hacer ciudad*.

93 Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Madrid, IAEN-Traficantes de Sueños, 2015.

94 S. Sassen, *Una sociología de la globalización*, *op. cit*.

En este sentido, La Salada es un espacio singular en el que se cruzan las categorías de *territorio* y *fuerza de trabajo* que, como apuntan Mezzadra y Neilson, son dos coordenadas fundamentales para explicar la *heterogeneidad del espacio global como resultado de* a) la *explosión* de las geografías estatal-nacionales y b) la *implosión* que fuerza a determinados territorios y actores a inesperadas conexiones que facilitan los procesos de producción y explotación del trabajo.[95] Desde La Salada surge una perspectiva para comprender cómo se diluyen las fronteras entre empresarialidad y política, entre comunidad y explotación, entre tradición e innovación.

Futuros pasados

Una serie de condiciones que antes eran consideradas superficiales o exteriores al mundo del trabajo, siempre de modo paradojal, se vuelven clave de ampliación y politización del concepto mismo de trabajo. Se destacan, y nos interesan en particular, dos orientaciones. Una propiamente poscolonial que incluye la dimensión étnico-racial-nacional y otra micropolítica que incluye los fenómenos de deseo sexual, luchas de género y rechazo del tradicionalismo familiarista. El concepto de Guattari de «capitalismo mundial integrado» (CMI) permite entender la «respuesta» del capital a las rebeliones del 68 como *desterritorialización* de la autoridad estatal nacional a la vez que como integración *transnacional,* a través de un proyecto de control policéntrico, del mercado mundial**.** Tal integración produce funciones estatales suplementarias, las cuales se expresan de modo específico a través de una red de organizaciones internacionales. Así, la cartografía política de la explotación a escala mundial debe registrar tanto la expansión planetaria como la infiltración molecular de los mecanismos de control para entenderlos como intentos del capital por traducir cualquier secuencia de la vida en

[95] S. Mezzadra y, B. Neilson, «Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations», *op. cit*.

términos de cambio (para cuantificarla económicamente y dominarla políticamente). Es necesario comprenderlas en conjunto ya que «En la acumulación es posible establecer un estrecho vínculo entre las formas de organizar los contratos que rigen la propiedad, la sexualidad, la nacionalidad, la pertenencia racial, étnica o cívica, y el control de los trabajadores asalariados en el proceso de acumulación. De ahí la violencia de los enfrentamientos en estos terrenos aparentemente tan alejados de la economía y de las luchas "salariales"».[96]

Ambas líneas marcadas re-estructuran las luchas expandiéndolas a un terreno que abarca diversas dimensiones de la vida social (individual y colectiva). Muchos autores consideran justo denominar a este terreno del conflicto como *biopolítico*.[97] Digámoslo de otra manera: la gobernabilidad del mercado de trabajo requiere actualmente incluir el gobierno de dimensiones que desbordan cada vez más los límites del «ámbito laboral». O dicho a la inversa para hacer su formulación positiva: el ámbito laboral incluye de manera cada vez más directa dimensiones que deben ser gobernadas como «internas» a la fuerza de trabajo. Podría decirse que esto siempre ha funcionado así (aun si no era leído y visibilizado siempre de este modo). La dimensión paradójica del trabajo doméstico como fuente de renta absoluta al mismo tiempo que negada como tal permitiría hacer una historia concreta de la incorporación al sistema de valorización capitalista de saberes, usos y fuerzas que eran simultáneamente explotados y considerados exteriores (o directamente desconsiderados). Sin embargo, hay algo novedoso: producir es cada vez más producir relaciones sociales y, en ese sentido, la producción recae cada vez más en la producción del hombre y las mujeres como tales.

Entonces, ¿en qué sentido hoy se ha densificado o intensificado la dependencia de la mano de obra de dimensiones vitales que hasta hace tres décadas tenían aun la chance de, aunque sea formalmente, ser percibidas y

---

96 Y. M. Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado*, *op. cit.*, p. 43.

97 M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, *op. cit*. Véase también, A. Negri, «El monstruo político. Vida desnuda y potencia», *op. cit*.

analizadas como externas a su cualificación? Del problema de la *gran fijación* de la mano de obra a la explotación de los *diferenciales de movilidad*: esta podría ser una definición de un *continuum* de gobernabilidad que ha variado y experimentado diversas formas de subsunción del trabajo. Esta línea expresa, a su vez, una ampliación de las variables vitales a gobernar en tanto la producción de valor depende cada vez más de una intensidad subjetiva puesta a trabajar y menos de la repetición de un conjunto de gestos y esfuerzos a secas.

¿En qué sentido lo que ha sucedido desde finales de los años 70 es una nueva *gran transformación* para retomar la expresión clásica de Karl Polanyi? Este modo de plantear la pregunta permite relevar las diferentes visiones desde la que se considera el «cambio», su «intensidad» y su relación con la «crisis» (entendida en términos positivos o negativos), a la vez que permite re-evaluar todo el léxico que el período fordista pareció consagrar como sentido común. Así, la puesta en movimiento de los conceptos surge como una exigencia del propio problema a tratar: ¿desde dónde comprendemos hoy la(s) historia(s) del trabajo?

Desde hoy podemos vislumbrar (simultáneamente hacia atrás y para nuestra actualidad) la secuencia de anomalías que caracterizaron el desarrollo del trabajo, permitiendo así una clave histórica crítica no-progresivista. A su vez, se vuelve imprescindible una perspectiva global que vaya más allá del estado-nación como eje privilegiado de la organización política, económica y social sin por eso abandonar la necesidad de descubrir las formas actuales de reconfiguración de la autoridad estatal y de sus procedimientos de imbricación con la creciente mundialización del capital. Por último, las luchas que atraviesan al trabajo hoy no son comprensibles sin una valoración política de lo que significa la precariedad como condición existencial, social y antropológica. De ella depende el tipo de estrategia organizativa a producir.

La contemporaneidad de lo no contemporáneo

Para preguntarlo siguiendo las palabras de Virno: ¿cómo caracterizar al tiempo histórico que parece exponer *en simultáneo* la historia universal del trabajo que se despliega como una piel manchada y despareja?

Este carácter sincrónico que señala el filósofo es decisivo. No porque borre jerarquías ni porque alise el tiempo. Más bien lo contrario: porque hojaldra el presente de un modo que lo complejiza y obliga a desconfiar de cualquier resabio de historia lineal. Por esto mismo, Virno pone de relieve otro concepto: «la contemporaneidad de lo no contemporáneo».[98] Si el de *exposición universal* traza un eje espacial, un plano extensivo, el de *contemporaneidad de lo no contemporáneo* es el eje de intensidad temporal.

Originariamente usada por Ernst Bloch, esta expresión quiere dar cuenta de la superposición de lógicas, elementos y circunstancias que, a primera vista, parecieran no tener una adecuación temporal. Como si se tratara de una superposición errada o incongruente, lo disímil en términos cronológicos se reencuentra en una nueva superficie común. La dislocación temporal refiere así a un orden desafiado: la norma según la cual lo que ya fue no tendría por qué volver y lo que es no tendría por qué convivir con lo que tuvo lugar en otro momento. La noción de progresividad –como sucesión y reemplazo, como superación y avance– queda profundamente cuestionada. Tras la crítica al progreso, queda un segundo paso: ¿qué temporalidad expresa esta posibilidad de simultaneidad?

Virno propone radicalizar la fórmula del siguiente modo: «Por contemporaneidad de lo no contemporáneo debe entenderse, en primer lugar, la coexistencia de facultad y ejecución, "antes" potencia y "luego" acto, pasado no cronológico y presente determinado, que caracteriza a cualquier momento histórico. Puesto que consta de dos elementos diacrónicos, la célula más simple de la

98 P. Virno, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el Tiempo Histórico*, Buenos Aires, Paidos, 2003.

temporalidad tiene una naturaleza híbrida o *anacrónica*. La contemporaneidad de lo no contemporáneo se manifiesta originariamente en el hecho de que el *hic et nunc* inmediato e indivisible, además de ser percibido, es también recordado mientras se lo está viviendo. Si no nos familiarizamos con este anacronismo fundamental, sostén de todo momento histórico, no estaríamos en condiciones de entender fácilmente los innumerables anacronismos empíricos (economía del trueque, tenaz tradicionalismo de la familia china dedicada al *software,* etc.) que aparecen a veces en un momento histórico particular. En cuanto al capitalismo, es verdad que fomenta la contemporaneidad de lo no contemporáneo. Pero, en contraste, con una letanía repetida durante décadas, no se trata tanto de la convivencia de técnica y supersticiones atávicas. El punto crucial es ante todo la exhibición teatral del cruce de potencia y acto, "entonces" indefinido y "ahora" fechable. La concomitancia de los diacrónicos se vuelve finalmente explícita. El capitalismo maduro […] es la época en la cual emerge a la superficie, con el relieve que corresponde a un fenómeno concretísimo, el anacronismo radical del que depende la misma historicidad de la experiencia».[99]

Anacronismos empíricos: un modo sugerente de nombrar esa proliferación de modos laborales –que son hoy modos de vida– que coexisten en una nueva unidad temporal. También una referencia filosófica a la disyunción temporal que, para Virno, es la clave de la historicidad de la experiencia: el hiato entre potencia-acto. Disyunción constituyente para pensar el trabajo en la medida que es el hiato central entre fuerza de trabajo y el acto concreto de trabajar, corazón de la explicación marxiana del plusvalor.

Siguiendo este núcleo argumental de Virno podemos concluir que tiempo histórico y potencia son nociones necesariamente entretejidas.[100] Dicho de otro modo: potencia y acto son nociones temporalizantes. Como actual y virtual, son conceptos de la experiencia humana.

---

99 *Ibidem*, pp. 149 y 150.

100 P. Virno, *El recuerdo del presente..., op. cit.*

El acto sitúa en *cronos* aquello que la potencia envuelve de modo virtual. Una palabra, una operación laboral, un gesto amoroso, una revuelta política se sitúan en el tiempo, y lo conforman, sólo en la medida en que una potencia del lenguaje, una fuerza (que es potencia) de trabajo, una aptitud amorosa y una capacidad de rebelión política están ya actuando como condición de posibilidad del acto. Lo cierto es que el acto excluye a la potencia. Ejecutar una prestación lingüística, decir una palabra, implica al mismo tiempo la preexistencia del lenguaje como facultad del poder de decir, pero también supone que cuando se dicen unas palabras, una frase por ejemplo, las demás palabras y frases posibles quedan radicalmente no dichas.

Queremos subrayar lo siguiente: potencia y acto se reenvían, se suceden y se excluyen. Que la potencia preexista al acto no debe entenderse a partir de una representación cronológica del tiempo. Al contrario, la presentación cronológica depende de esta precedencia. La potencia precede al acto sólo porque la potencia tiene la forma de un pasado en general, un pasado no cronológico, un pasado que nunca fue presente y que no quedará atrás como un presente «sido». El pasado de la potencia es estrictamente contemporáneo con el ahora del acto. Este complejo razonamiento (sobre lo actual-virtual) de Virno resulta de una elaborada lectura de Bergson. Una lectura que en su momento la filosofía de Deleuze había tomado para sí con el objeto de pensar un tiempo no controlado, no normalizado. La filosofía deleuziana incorporaba a Bergson en un punto que es preciso retomar: la idea de potencia no se deja pensar en la tradición aristotélica según la cual la potencia está signada teleológicamente por el acto, ni se realiza en él. Así, el despliegue de un virtual abierto, en continua diferenciación (que Bergson llama *duración*) está en la base de una *filosofía de la diferencia* que procura darnos unos conceptos esencialmente dinámicos de un tiempo hojaldrado, diferenciante.

Anacronismo y poscolonialismo

Así, el anacronismo se postula como epistemología: como paradigma de interrogación histórica supone la intrusión de una época en otra. En este punto, sostiene el autor refiriéndose a las imágenes, es un modo temporal capaz de captar el exceso, la complejidad y la sobredeterminación que operan simultáneamente en aquello que acontece. El procedimiento que propone es entonces el de un montaje de tiempos disímiles que trazan una historia efectiva en la medida que es una historia «de la discontinuidad».

El anacronismo, pieza nodal de un modo impuro de narrar el tiempo, se emparenta para Georges Didi-Huberman con nociones como síntoma, malestar, supervivencias malditas y fantasmáticas.[101] En fin, todos nombres de aquello que impiden el cierre de la historia, su recitado canónico, su tono conclusivo. Estos recursos, por el contrario, proponen como método la imaginación, la cita, la memoria críptica e inconciente y la poética. Procedimientos que exhiben una afinidad especial con «la historicidad anacrónica» y «la significación sintomática».

Al igual que Virno, esta perspectiva pone el eje en el presente como momento privilegiado de un tiempo en el cual lo discontinuo, lo no-lineal, adviene clave organizativa del capitalismo. Ya no se trata de los rasgos de una experiencia marginal, sino del modo dominante de nuestra *actualidad*. Es, nuestro presente, un momento en el que los diferenciales de tiempo pasan a primer plano como organización de lo real. Si la experiencia moderna privilegiaba lo homogéneo y continuo, el anacronismo quedaba relegado a la parte maldita de la historia. En el posfordismo –otro modo de nombrar la crisis de la modernidad–, es lo heterogéneo como experiencia espacio/temporal lo que parece responder a la dinámica de lo estrictamente actual.

101 George Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, A. Hidalgo, 2006.

Mezzadra habla de «inclusión diferencial»[102] –como una nueva torsión en la extensa historia de este concepto– para definir los rasgos del capitalismo contemporáneo que opera a través de una lógica de conexiones y desconexiones, que fragmenta y unifica al mismo tiempo. Sin embargo, ¿en qué se diferencia esta lógica de articulación de diferencias de las formas en que siempre se ha compuesto la división internacional del trabajo? Para Mezzadra se trata de hacer lugar a una «mirada poscolonial» que, sin perder de vista las divergencias y jerarquías entre lugares, regiones y continentes, permite entender el heterogéneo tejido de regímenes productivos, de temporalidades, y de experiencias subjetivas asociadas al trabajo.

Lo poscolonial, en este uso libre que propone Mezzadra, deviene «condición poscolonial» y da cuenta de la implosión del mapa que asignaba fronteras claras y distintas entre centro y periferia y, por tanto, la asignación de papeles menores a los países tercermundistas, negando su carácter *constitutivo* de la modernidad y, por tanto, del llamado Primer Mundo. Pero también de las iniciativas que fueron tramando un corpus de experiencias y textos de una modernidad *alternativa*.

102 S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre corte, 2008, p. 14.

2. Entre La Salada y el taller: la riqueza comunitaria en disputa

La presencia migrante de bolivianas y bolivianos en Argentina pone en resonancia las coyunturas de crisis del neoliberalismo en ambos países. Y ésta se expresa en una serie de articulaciones político-económicas que exhiben un mundo de transacciones e instituciones populares novedosas. La difusión de elementos comunitarios, en este punto, es indisociable de los tránsitos migratorios, tanto internos como transnacionales. Los efectos de tales desplazamientos difunden y dispersan elementos organizativos que se recombinan como fuerzas y recursos de una nueva economía popular y de innovadoras formas de organización social. Este dinamismo comunitario se contrapone a las versiones que lo proyectan bajo imágenes esencialistas y puramente estabilizadoras.

Como dijimos, en Argentina la economía informal se hizo visible en cuanto se masificó como efecto de la crisis de principio de siglo y a partir de la fuerte desmonetización que imperó por entonces. *En la conjunción entre economía informal y neoliberalismo, la noción de comunidad ocupa un rol fundamental*. Clásicamente caracterizada como aquella forma de organización social pre-moderna, desplazada y violentada desde la formación de los estados nacionales, su actualidad, por el contrario, tiene que ver con las formas de persistencia en plena globalización capitalista,

vinculada a las desnacionalizaciones parciales del propio estado y a los ensamblajes que señalamos antes.

Mutación y persistencia. Persistencia sólo en la medida que sirve para subrayar sus *modos de mutación:* ¿qué significa la comunidad frente a la precarización laboral?, ¿qué tipo de recurso supone para las economías migrantes transnacionales?, ¿qué articulación social provee frente al debilitamiento de los estados nacionales? Situar y sumergir esta pregunta en los trajines de la economía migrante permite *dar cuenta de la existencia de lo comunitario bajo un fuerte carácter ambiguo*: versátil, autogestivo y vehículo de explotación y nuevas servidumbres.

Los saberes y tradiciones comunitarias, provenientes en gran medida de la historia indígena que atraviesa Bolivia, se exhiben hoy en Argentina bajo una *doble faz: como recurso para el aprovechamiento de una mano de obra barata y dispuesta a una flexibilidad extrema y como recurso de organización barrial autogestiva.* Tal experiencia se traduce en términos de un *capital comunitario*, ambiguo en la medida que es simultáneamente explotado por los talleres textiles clandestinos como por experiencias de autogestión urbana. La *flexibilidad de la pertenencia comunitaria* se vuelve un elemento fundamental como articulador de una mano de obra migrante específica, la construcción de asentamientos urbanos organizados por lazos y pertenencias múltiples y el aprovechamiento por parte de las marcas (nacionales y transnacionales) de ese *ethos* que es un saber-hacer y un entrenamiento comunal capitalizable para las cadenas de montaje de las economías globales. En este punto, las trayectorias migrantes provenientes de Bolivia capitalizan una extensa producción de imaginarios y subjetividades vinculadas a lo comunitario y a un profuso tejido de redes (familiares, festivas, comerciales, etc.). La relocalización estratégica de tal *ethos* comunitario en formas de economía urbana transnacional abre permanentemente un doble nivel de análisis: en su funcionamiento disruptivo respecto a las lógicas ordenancistas de la ciudad misma y en su funcionalidad respecto a una explotación de tipo servil.

De este modo, la cuestión de la comunidad es un concepto-llave para analizar problemas transversales a la

economía que nos interesa, porque expresa un nivel en el que lo colectivo mismo se define por un conjunto de prácticas comunes –de lenguaje, de costumbres, de vínculos, de valores, etc.– antes que por la efectiva intervención configurante de la soberanía estatal. En esta línea, se puede explorar el funcionamiento de lo comunitario como lenguaje de la economía de la migración en ciertos circuitos urbanos y como forma concreta de apropiación-redefinición del espacio (la aparición de una dinámica comunitaria es ya signo de un momento de reconfiguración de la composición colectiva que el orden jurídico no desconoce). Las preguntas podrían sintetizarse así: ¿Qué tipo de temporalidad supone la comunidad? ¿Qué espacio urbano es capaz de construir? ¿Hay un valor-comunidad?

Crisis y comunidad

La *dinámica comunitaria* no tiene una esencia inmutable de la cual aferrarse, por eso no hay una pureza a la que acudir o reivindicar. Más bien *depende de ensamblajes espaciotemporales concretos.* El funcionamiento comunitario que nos interesa explorar se inscribe en las coordenadas del capitalismo posfordista. Pero, más en concreto, al interior de la impugnación al neoliberalismo abierta visiblemente con la crisis de 2001. La maquinaria comunitaria, hipotetizamos, tiene una *íntima relación con la temporalidad de la crisis*. Porque provee recursos autogestivos frente a la disolución generalizada. Porque asume formas de intercambio y de lazo social que no tienen como a priori una consistencia institucional. Porque delimita un espacio de sentido frente al vaciamiento general. La comunidad, en este punto, es un modo de interacción de cuerpos que no tiene un sustrato histórico natural por fuera de ese juego. Es una forma eminentemente política de autoconstitución.

En nuestro país, desde 2001 se abre un ciclo que tiene a la crisis como virtualidad permanente. Esto significa que muchos de los rasgos de la crisis –en particular: la exhibición de la inestabilidad y la precariedad como dinámicas

de lo social– devienen premisas de todo accionar colectivo, institucional, para-institucional o a-institucional.

Volvamos a precisar: la maquinaria comunitaria articula modos de hacer, decir y ver que están vinculados a trayectorias de migrantes. Se trata de una tecnología que conecta territorios diversos y reorganiza el espacio urbano. Pero también que exhibe una nueva composición de la fuerza de trabajo que se ha hecho especialmente visible en los últimos años. Esa nueva composición social lleva la crisis del neoliberalismo como marca indeleble.

En este sentido, la aparición y masificación de nuevas formas de trabajo informal/ilegal/precario, a partir especialmente de 2001 y el posterior declive de las impugnaciones al trabajo asalariado que surgieron de los sectores más radicalizados del movimiento piquetero, visibilizaron a la mano de obra migrante como elemento clave de la recomposición económica bajo nuevas formas laborales. Y esto en varios sentidos:

a) como exposición pública de ciertas condiciones *excepcionales* (en términos contractuales, de condiciones de trabajo, pago, exigencias, etc.) y, al mismo tiempo, expandidas, de empleo;

b) como faz inversa del rechazo al trabajo en tanto el trabajo migrante se propagandiza por medio de la *ecuación rentabilidad por sumisión*;

c) como incorporación de la autogestión al servicio de nuevas dinámicas empresariales populares articuladas con una lógica de marcas y empresas transnacionales;

d) en su coexistencia con un discurso político a nivel gubernamental que hace creciente hincapié en las posibilidades *nacionales* de recuperación de la crisis y del sistema político;

e) en coincidencia con un replanteamiento –y moralización reactiva– de los subsidios masivos que pasan de ser subsidios al desempleo para convertirse en subsidios al «trabajo» (más adelante discutiremos

hasta qué punto estos subsidios son en verdad destinados al *consumo*);

f) como elemento disciplinador de la baja del precio del trabajo por efecto de la devaluación, lo que incorpora este «precio» a la escala global transnacional de competencia (en este sentido, como sostiene Moulier Boutang, la máxima baja de costo del trabajo migrante pone un tope (material y simbólico) a la baja de salarios contra el cual se afirman los trabajadores nacionales);

g) como ventaja, tanto para el mercado como para el pacto político, de consolidación de una nueva segmentación laboral, relanzada tras el impacto de la crisis;

h) como explicación de la aparición de formas de pobreza y marginalidad urbana centradas en el trabajo y no en el desempleo, que dan lugar a nuevas formaciones de clase.

Precisemos aun más la relación que proponemos entre recomposición del trabajo, economías migrantes y prácticas comunitarias. ¿Qué vinculación existe entre la aparición del llamado «trabajo esclavo» en los talleres textiles clandestinos radicados en Argentina y la expansión de esta dinámica comunitaria como fuerza económica de la migración? ¿Qué relación hay entre el trabajo esclavo y la llamada feminización del trabajo? ¿Cuál es la manera en que se liga lo femenino y lo comunitario?

Hay formas de *afinidad* e imbricación que han tenido, desde el inicio de la modernidad, el trabajo esclavo y el trabajo de las mujeres, así como los modos en que han organizado sus resistencias a la explotación. Pueden señalarse sus puntos en común, las fundamentaciones históricas de tales analogías (producción de cierta forma de valor, posición subordinada en la producción, características específicas de su explotación), para conjeturar que la *emergencia de modalidades de trabajo esclavo en la industria textil local a los inicios del siglo XXI tiene relación con la crisis de 2001 y con una tendencia de recomposición del trabajo que asume las modificaciones estructurales planteadas por el neoliberalismo.*

Informalización y feminización: ¿hacia el trabajo esclavo?

La informalización de la economía reintroduce las categorías de hogar y comunidad como espacios económicos importantes y las reinterpreta a su favor. En Argentina, la crisis del neoliberalismo impuso una masificación de los subsidios como modo de atravesar la crisis del trabajo. La lógica de los emprendimientos que tales subsidios promovieron puede ser catalogada como impulso a iniciativas basadas en la casa y la comunidad.

Esto quiere decir que la asistencia social se articula, en particular, en un momento de crisis como 2001, desde las economías doméstico-comunitarias en los barrios populares. La crisis fue un momento donde el trabajo llamado doméstico (de cuidado, de alimentación, etc.) pasó a primer plano porque se articuló de manera masiva con los subsidios al desempleo y en muchos hogares se convirtió en el único recurso capaz de proveer ingresos. Por otro, porque desde entonces, ese protagonismo social en la crisis también dio lugar a un redimensionamiento político de la asistencia pública: la repartición de víveres, una tarea clásicamente doméstica, fue un momento fundamental en la formación de movimientos y emprendimientos que, en muchos casos, reivindicaron la autonomía del estado apropiándose de sus recursos y redireccionando colectivamente el uso de tales recursos asignados de manera individual. En la crisis de 2001 la reproducción social se independiza de las relaciones de empleo, mostrando a su vez cómo la noción de *empleo* se distancia de la producción (biopolítica) de valor social, capaz de sustentar formas de socialización en la crisis.

En sí, la organización barrial-territorial necesita de los saberes domésticos y, al mismo tiempo, los proyecta en un espacio público-político de manera muy especial cuando la crisis es simultáneamente crisis de la representación política y de la función mediadora de las instituciones en general. Esto supone, en la experiencia popular, una capacidad de reapropiación de un instrumento de gubernamentalidad que, desde su origen, representa el embate estatal contra formas alternativas de

socialización para, luego de producir la desposesión, reestatizar lo social.[1] Vale recordar que desde sus orígenes la asistencia pública fue: 1. un momento decisivo en la relación estatal entre trabajadores y capital y de definición de función del estado; 2. el primer reconocimiento de *insustentabilidad* de sistema capitalista que rige por hambre y terror; 3. el primer paso en la reconstrucción del estado como garante de relaciones de clase, como supervisor de la reproducción y disciplinamiento de la fuerza de trabajo.[2] Ahora, lo que estamos discutiendo es la posibilidad de apropiación y de uso táctico de esos recursos que en un principio son distribuidos como asistencia social.

Lo que nos interesa remarcar es cómo se enhebra la asistencia pública con la gestión de la crisis del trabajo asalariado para sumar elementos a la discusión sobre en qué consiste una política de *governance* de lo social. Lazzarato sostiene que el lenguaje de la asistencia y el del mercado laboral hoy se entremezclan.[3] La hipótesis es que ambos operan gestionando un trabajo escaso y, por tanto, promoviendo la creación artificial de empleo pero bajo una lógica que es la del subsidio. El pasaje de los subsidios al desempleo, denominados Plan Jefes y Jefas de Hogar que se hicieron masivos en plena crisis de 2002, a su reconversión en Plan Argentina Trabaja ejemplifica de manera literal esta tendencia. Dinámica que se da en simultáneo a la proliferación de formas informales, multiformes, de trabajo.

1 Joachim Hirsch, *Globalización, capital, Estado*, México D. F., UAM-Xochimilco, 1996.

2 S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, the body and primitive accumulation*, Nueva York, Autonomedia. [trad. cast., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños-Tinta Limón, 2009, p. 116]. Véase también Jaques Donzelot, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1990.

3 M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento, op. cit.*

Feminización del espacio: la comunidad y el hogar como insumos

La feminización de estas economías arma esa trama en la que la comunidad y el hogar se vuelven insumos decisivos a la hora de pensar la riqueza y se inscribe en el marco de la crisis del trabajo asalariado. Dora Barrancos clarifica esta relación entre el protagonismo femenino y la crisis, en términos amplios: «Son innumerables los escenarios históricos en que la "naturaleza femenina" se fragua, no como una incardinación, como una exterioridad excéntrica, sino como un elemento inmanente de la crisis»; y con particular énfasis en la historia argentina que va de las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras: «Insistiré en la conmoción de pautas, normas y expectativas de género que suscitan las crisis, y en la hipótesis de que a mayor severidad de las afectaciones, más expresivo resulta lo que denomino visibilidad femenina en el ágora. Las mujeres sueltan las amarras y desafían las restricciones normativas que las retienen como sujetos de significación privada [...]».

Aclaremos que la feminización del trabajo refiere a un doble proceso: por un lado, la presencia pública de las mujeres se incrementa y las ubica como un actor económico relevante, al mismo tiempo que se «feminizan» tareas desarrolladas en esa misma economía informal por los varones; por otro, se trasladan a lo público características propias de la economía del hogar o la comunidad, entendida ésta, la mayoría de las veces, en términos barriales. Al poner de relieve esta perspectiva, surgen algunos interrogantes: ¿en qué medida esta feminización de la economía altera las jerarquías laborales y domésticas?; ¿hasta qué punto tal feminización de la economía habla de una tendencia que no se reduce a la cantidad de mujeres que pasan a formar parte de ella sino que expresa, más bien, una modificación cualitativa de los procesos de trabajo y las formas de intercambio?

Según Sassen, las mujeres combinan dos dinámicas diferentes. Por un lado, integran una clase de trabajadores invisible y sin poder, al servicio de los sectores estratégicos de la economía (no tienen chance de constituirse en

aristocracia obrera ni de sindicalizarse). Al mismo tiempo, el acceso a ingresos, aunque sean bajos, feminizan las oportunidades comerciales producidas por la informalización de la economía y alteran las jerarquías de género.

Determinados subsidios, organizados bajo una lógica de microfinanciamiento a emprendimientos e iniciativas autogestivas, permitieron compatibilizar la perspectiva neoliberal con formas populares y comunitarias de sustento. El saber-hacer del trabajo doméstico-reproductivo junto a un complejo repertorio de prácticas y conocimientos comunitarios armaron un entramado de economías múltiples en medio de la crisis que permitió la sobrevivencia de miles a la vez que proyectó una capacidad política de autogestión popular de gran alcance.

Hay rasgos de afinidad entre lo femenino y lo comunitario que cualifican de modo particular estas economías: una capacidad para trabajar en microescalas, una confianza en el valor de lo afectivo como momento productivo, una experiencia de lo minoritario como potencia específica. El carácter histórico de estos rasgos tiene que ver con una historia densa de subjetividades asociadas al trabajo reproductivo, relegadas históricamente a una marginalidad funcional y altamente *productiva* como lo señaló Marazzi bajo la sintética imagen de la historia subjetiva que se esconde en «el lugar de los calcetines». En los momentos de crisis como 2001 esas cualidades toman un relieve directamente político y pasan a cumplir funciones estratégicas en la organización social al mismo tiempo que nutren la capacidad del neoliberalismo para desarrollarse como gubernamentalidad.

Si bien las premisas neoliberales «buscan fortalecer o establecer a las mujeres como trabajadoras autoempleadas en pequeñas empresas cuyo modelo es la empresa capitalista»,[4] también es necesario ver su contracara: el momento de subjetivación y autonomía que esas economías

---

4 J. K. Gibson-Graham (Julie Gibson y Katherin Graham), «La construcción de economías comunitarias: las mujeres y las políticas de lugar economía», en Escobar A. y Harcourt, eds., *Las mujeres y las políticas del lugar*, México D. F., UNAM, 2007, p. 165.

representan y que, en tanto tales, suponen un desafío a las economías hegemónicas. Las feministas J. Graham y K. Gibson teorizan en esta línea lo que llaman «economías diversas» como «la producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación por el capitalismo ha oscurecido». Ese lenguaje de la diferencia económica está nutrido para estas feministas de algunos contradiscursos clave: las investigaciones sobre el trabajo doméstico como trabajo no remunerado e invisibilizado en las cuentas nacionales de los países; las investigaciones sobre economías informales y su imbricación en las transacciones norte-sur; también el lenguaje de *El capital* sobre la diferencia económica cuando no queda capturado por el etapismo y el desarrollismo, según una concepción sistémica de la economía.

El *lenguaje de la diferencia económica* se vuelve un detector de otros procesos en devenir que tienen una atención especial a su carácter situado: es decir, la importancia de la categoría de lugar: «En términos más ampliamente filosóficos, el lugar es eso que no está totalmente unido a un sistema de significación, no completamente subsumido en un orden (mundial), es ese aspecto de todo sitio que existe como una potencialidad. El lugar es el "suceso" en el que el espacio opera como una "dislocación" respecto de estructuras y relatos familiares. Lo que no está amarrado ni mapeado es lo que permite nuevos amarres y mapeos. El lugar, como el sujeto, es el sitio y el acicate para el devenir, la apertura para la política».

La idea no es simplemente oponer economías alternativas al dominio capitalista, sino desentrañar ciertas prácticas económicas en términos de su diferencia y reintroducir la contingencia para pensar lo económico. Pero también correr esta diversidad económica de los marcos en los que se pensó tradicionalmente: como economías tradicionales, familiares, atrasadas en oposición a lo moderno. El desafío de pensar en una lógica de la diferencia económica obliga, según Gibson-Graham, a materializar los diferentes tipos de transacción y maneras de negociar la conmensurabilidad, los diferentes tipos de trabajo y maneras de compensarlo

y las diferentes formas de empresa y maneras de producir, de apropiarse y de distribuir los excedentes. Estos criterios pueden servir para desplazar lo comunitario de su acepción pre-capitalista, pero también para evitar proyectarlo como modalidad utópica-redentora, salvífica respecto al mundo mercantil. Nos interesa utilizar esta concepción en relación a su capacidad de dar cuenta de otras lógicas económicas desde su indisimulable heterogeneidad.

Las economías comunitarias no son una celebración localista. Son un modo de dar cuenta de una nueva combinación de escalas, capaz de ensamblar dinámicas, modos productivos, saberes y circuitos a primera vista incompatibles. En este sentido, lugar refiere a una singularidad situada. Lo comunitario, una vez más, necesita ser corrido de su concepción de circunscripción territorial a riesgo de convertirse en una forma de confinamiento. Por el contrario, lo comunitario es simultánea forma de arraigo y de proyección que sin embargo no puede cerrarse como cliché de una «economía alternativa» prefabricada o en una suerte de solidaridad sustancial que se recrea idealmente. En este sentido, se vuelve operativa en la medida en que es capaz de abrir el análisis a los terrenos de experimentación económica más allá de «los mercados formales el trabajo asalariado y la empresa capitalista».[5]

El carácter vacío, no prescriptivo, de lo que entienden como economías comunitarias se apoya en que el sentido del estar en común es siempre una invención política. «Empezar a pensar en esto es adoptar otro tipo de política del lenguaje, una que incluya lo que hemos denominado la "economía comunitaria". Aunque en vez de la completud proliferativa observada en la economía diversa, la economía comunitaria es un vacío: como debe serlo si el proyecto para construirla es político, experimental, abierto y democrático».[6]

---

5 J. K. Gibson-Graham, «La construcción de economías comunitarias: las mujeres y las políticas de lugar economía», *op. cit.*, p. 154.

6 *Ibidem*, p. 160.

La eterna ironía de la comunidad

Cierta perspectiva nietzscheana nos permite señalar una relación entre lo femenino y un modo de lo común que va más allá de la existencia efectiva de una comunidad. Se trataría de un común femenino que consiste en la capacidad de ironizar «eternamente» a la comunidad (para retomar la –también irónica– frase de Hegel sobre la que avanzamos). O también, desde las palabras de Nietzsche: lo «eterno femenino» podría nombrar aquello que abre un vacío en el interior de la comunidad, desfundamentándola, esfumando sus límites. Lo que tiene precisamente en común este modo femenino es una potencia (virtual-actual): la de desmitificar a la comunidad cada vez que se presenta como totalidad, como forma de la verdad.

Lo femenino entonces funciona como ironía que deconstruye la estabilidad de lo que se presenta unido. Que ironiza también esa idea de la política tan difundida según la cual la unión hace la fuerza. Si hay otra economía de fuerzas que se afirma como pluralismo y dispersión, la fuerza de lo común femenino es su multiplicidad. Extraña a la unión y, más bien, proclive al desperdicio de fuerzas. Esta afirmación, sin embargo, requiere de un método capaz de valorarla, de mostrar su movimiento. Aquí intentamos desarrollar tres puntos (metodológicos) para intentarlo.

La pregunta, entonces, es: ¿por qué Hegel y Nietzsche vinculan lo femenino a lo eterno? Un punto de partida es tratar lo femenino como la insistencia –sin fondo y sin fin– de un devenir que desustancializa lo común: que lo hace inaferrable a un suelo, una lengua o una tierra. Lo eterno femenino desde el lenguaje nietzscheano puede leerse como ese territorio capaz de oponer a la comunidad sustancial formas de democracia apátrida, que no exigen lealtades ni pertenencias. Desde la alusión hegeliana, lo femenino señala una negatividad: la que hace dudar a la comunidad sobre su propia seriedad, sobre su propia gobernabilidad. Aquí, esa misma indicación –siguiendo algunos textos feministas– la tomaremos en un sentido positivo.

Hegel efectivamente escribió que las mujeres son la «eterna ironía de la comunidad».[7] En esta frase, la feminista italiana Carla Lonzi (1978), autora del texto-manifiesto *Escupamos sobre Hegel*, dice: aquí «nosotros reconocemos la presencia del ejemplo feminista de todos los tiempos». Tras la deconstrucción de la comunidad, es decir, tras su puesta en «más de una lengua», hay algo de lo femenino que deviene decisivo en esa multiplicación, justamente por ser las mujeres el «sexo» que no es «uno», sino múltiple.[8]

Las mujeres son una paradoja en el discurso de la identidad y este es un punto de partida para la crítica de la metafísica de la sustancia que estructura al sujeto.[9] Judith Butler, siguiendo una perspectiva deconstruccionista toma de Luce Irigaray la crítica al lenguaje falogocentrista de «significación unívoca» para el cual las mujeres son una «opacidad lingüística» en la medida que son lo no representable, lo no restringible, lo no designable. De este modo queda planteada la pregunta por una economía (sexual-lingüística-afectiva) que escape a la economía significante falogocéntrica (y sus concepciones del Otro, del sujeto y de la carencia). ¿De qué otra economía da cuenta lo femenino?

Volvamos a Lonzi, para quien la *diferencia* no es un argumento jurídico para contraponer o reemplazar a la igualdad sino un principio existencial que las mujeres

---

7 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México D.F., FCE, 1994, p. 281.

8 Judith Butler trabaja esta idea de Luce Irigaray en su libro *El género en disputa*, Barcelona, Paidos, 2007.

9 Y esta presencia de lo femenino como lo «otro» del sujeto-uno está en el origen mismo de la mitología occidental, al menos la judeo-cristiana, a través de la figura de Lilith, primera mujer creada junto a Adán, del polvo de la tierra, y que se resiste a yacer debajo en el acto sexual. Lilith se escapa con un ángel y Dios, solícito, crea, de la costilla de Adán a Eva. Según esta mitología, recogida en textos religiosos durante siglos, este es el sentido de la frase del génesis de Adán, cuando Dios crea a Eva: «esta vez sí eres carne de mi carne». Lilith, a su vez, adquirirá una presencia espectral. Ella volverá, amenazante, sobre el acto sexual de las parejas y a buscar, para llevárselos, a los recién nacidos. Para una versión documentada de los rastros de Lilith en la mitología judeo-cristiana ver Daniel Colodenco, *Génesis. El origen de las diferencias,* Buenos Aires, Lilmod, 2006.

tienen contra la teoría política (revolucionaria) patricéntrica. Una clave de esa dimensión existencial es precisamente la de dar valor a los momentos improductivos (recargando esta palabra de una *eterna ironía*). Esta «forma de vida propuesta por la mujer» es una de las «aportaciones creadoras de la mujer a la *comunidad*, deshaciendo el mito de su laboriosidad subsidiaria». Cosiendo podría decirse: en la medida en que se rompe con la idea del trabajo femenino como complementario o subsidiario, la improductividad reivindicada como modo femenino es un modo que ironiza la comunidad como pura coordinación de esfuerzos, como espacio de acumulación.[10]

Nietzsche, cuando habla de lo «eterno femenino»,[11] refiere al modo singular de aquello que «no tiene fondo» –tal como Nietzsche caracteriza a la mujer y que, al mismo tiempo, no es «superficial». Cierto carácter anfibio que es simultáneamente un *ya no* y un *tampoco todavía*. Así es como se caracteriza a los estados de transición y es esa imagen de transición ininterrumpida con la que parece jugar lo eterno femenino. Como el extremo de un antiesencialismo que arrastra a las fuerzas hacia un vacío de

---

10 La idea de improductividad también debería ampliarse. Por un lado, para diferenciar un trabajo no-reconocido mayoritariamente doméstico-femenino que no deja de ser productivo, de producir valor, al mismo tiempo que es invisibilizado. Por otro, se podría hablar de improductividad como modo de una economía feminizada que rehúye a la acumulación y posesión y a la que se podría caracterizar según ciertos rasgos propios, por ejemplo: 1. la posesión de un código múltiple, heteróclito y limitado y 2. la capacidad de introducir fragmentos en fragmentación.

11 Fink explica la asociación nietzscheana entre mujer y eternidad: «[…] la vuelta al mundo es siempre, empero –para Nietzsche–, amor a la eternidad: no a una eternidad situada más allá del mundo, no a una eternidad transmundana, sino a la eternidad del mundo mismo: "¡Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno? Nunca encontré todavía a la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!". El amor a la eternidad es comparado con el amor ardoroso; a la eternidad se le llama mujer; el anillo del retorno es el anillo de bodas», G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 135.

origen, y de definición. La relación entre lo femenino y lo eterno sirve, en este sentido, para pensar la idea de una configuración siempre abierta, un no-todo del mundo.

Por esto, la idea de lo eterno ligada a lo femenino aparece curiosamente en Hegel y en Nietzsche como desconfianza: como ironía, como guerra eterna, hacia la comunidad que se presenta siempre completa, siempre unida (la fraternidad, diría Derrida). Pero esa idea de lo eterno, en Nietzsche, también puede ligarse a su definición de las mujeres –que describe en *La gaya ciencia*– como aquellas capaces de ejercer una «acción a distancia». Traduzcamos: una influencia desterritorializada y atemporal, capaz de una efectividad paradójica: *extra-comunitaria*.

Surge así la posibilidad de pensar su fuerza (irónica, a distancia, eterna, improductiva) como *apátrida*: la que no permite la comunión entre comunidad e identidad. Y, por eso mismo, la perspectiva de lo femenino parece ir más allá de toda nostalgia: no hay comunidad perdida y, por tanto, tampoco hay comunidad por recobrar (conjurando así el modelo que va de Rousseau a Hegel y que retoman los románticos).

¿Es posible pensar esta economía *improductiva,* en el sentido profundamente irónico de este término, que vincula lo eterno con lo femenino y su capacidad de ironía sobre la comunidad, como un modo de distinguir las formas de reproducción social de la reproducción de capital?

De la comunidad a la fábrica social

Desde cierta línea del feminismo de los años 70 se buscó discutir la comunidad, desmitificándola y poniéndola en relación directa con la fábrica, como su otro solidario. En un libro ya clásico *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Mariarosa Dalla Costa y Selma James decían: «La comunidad, por lo tanto, no es un área de libertad y ocio, auxiliar a la fábrica cuando da la casualidad que hay mujeres que están degradadas como sirvientes personales de los hombres. La comunidad es la otra mitad de la organización

capitalista, la otra zona de explotación capitalista oculta, la otra fuente oculta de trabajo excedente. Está reglamentada cada vez más como una fábrica, lo que Mariarosa llama una fábrica social, en la que el costo y la naturaleza del transporte, la vivienda, la atención médica, la educación, la policía, son todos puntos de lucha».[12]

Queda señalada y anticipada una relación fundamental: la comunidad devenida engranaje de lo que la tradición del operaísmo italiano teorizará como *fábrica social*. Es decir, la comunidad como uno de los elementos que será incorporado a la esfera de valorización cuando ésta incluye un conjunto de conexiones, afectos y cooperaciones que ensanchan y recualifican la producción ya no circunscripta a las paredes de la fábrica.[13]

Desde el feminismo se anticipa esta declinación posible de lo comunitario (como saber-hacer, como tecnología, como valor-afecto) como un nuevo capítulo de la valorización capitalista. Retomando la figura femenina como subvertidora de la comunidad –la advertencia hegeliana radicalizada por el feminismo–, James traza una relación entre casa y comunidad: «Dalla Costa considera que la comunidad es en primer lugar y ante todo la casa y, por lo tanto, considera que la mujer es la figura central de subversión en la comunidad. Vistas de esta manera, las mujeres son la contradicción en todos los marcos políticos previos que se han basado en el obrero hombre en la industria. Una vez considerada la comunidad como centro productivo y por lo tanto como centro de subversión, vuelve a abrirse toda la perspectiva de lucha generalizada y de organización revolucionaria».[14]

La comunidad y las mujeres entonces funcionan como eje de una nueva valorización y, al mismo tiempo, introducen un nuevo tipo de conflicto. Por un lado, descentran

12 Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México D. F., Siglo XXI, 1972, p. 11.

13. A propósito de este punto, se ha desarrollado un interesante debate en la revista *Rethinking marxism,* vol. 22, núm. 3, julio 2010.

14 M. Dalla Costa y S. James, *El poder de la mujer…*, *op. cit.*, p. 20.

el sujeto obrero industrial masculino blanco de su estatuto privilegiado de productor y, por otro, visibilizan las materias productivas que desde su inicio son fundantes del capitalismo al mismo tiempo que invisibilizadas y desvalorizadas: el trabajo de reproducción, de constitución de vínculo social, de cooperación afectiva. La relación de las mujeres como productoras de fuerza de trabajo las vincula directamente con el capital y también siempre al borde de su posibilidad de subversión: «La relación de las mujeres con el capital es fundamentalmente la de producir y reproducir la fuerza de trabajo, presente y futura, de la que depende toda la explotación capitalista. Esta es la esencia del trabajo doméstico y éste es el trabajo para el que se prepara a la mayoría de las mujeres y por el que se identifica a toda mujer».[15]

La identificación del trabajo femenino como trabajo invisibilizado tiene una relación directa con su condición de trabajo no pago en términos salariales, lo cual lo minimiza como trabajo subsidiario del trabajo pago masculino a la vez que desconoce la vinculación intrínseca entre ambos. El «patriarcalismo del salario», sin embargo, no sólo margina y subsume el trabajo de las mujeres sino también el trabajo campesino. El contexto en que las autoras escriben es el de una lucha internacional por el salario doméstico. No sólo para ser incorporadas a ese régimen, sino para al mismo tiempo desbaratar la idea del trabajo doméstico como trabajo estrictamente femenino gratuito y naturalizado. La perspectiva feminista así desplegada no introduce simplemente una especificidad, no abona un particularismo. Abre, en cambio, la noción y la composición misma de la clase trabajadora. En este sentido, las autoras ponen en perspectiva su lucha con la de los negros en Estados Unidos, marcando otra relación fundamental entre mujeres y negros. Vale la extensión de la cita: «Este proceso de desarrollo no es exclusivo del movimiento de mujeres. El movimiento negro en Estados Unidos y en todas partes comenzó también adoptando lo que parecía ser únicamente una posición de casta, en oposición al racismo de los grupos dominados por los hombres blancos. Tanto

15 M. Dalla Costa y S. James, *El poder de la mujer…*, *op. cit.*, p. VII.

los intelectuales de Harlem como Malcom X –ese gran revolucionario– eran nacionalistas; ambos parecían anteponer el color a la clase cuando la izquierda blanca todavía entonaba variaciones de "Negros y blancos, unidos en la lucha", o "Negros y trabajadores tenemos que unirnos". La clase obrera negra a través de este nacionalismo pudo *redefinir la clase*: negros y trabajo eran, abrumadoramente, sinónimos (de ningún otro grupo era el trabajo tan sinónimo, excepto quizás de las mujeres), las demandas de los negros y las formas de lucha creadas por ellos eran las demandas de la *clase obrera* más avanzada».

De la comunidad a la fábrica social, desde esta perspectiva, puede pensarse como un movimiento de politización (desmarginación y visibilización) de la experiencia del trabajo no asalariado. Empujado por las luchas de mujeres, negros y campesinos –en el recuento de las feministas–, este movimiento impulsa una complejización de la noción de clase y del trabajo y hace visible las múltiples capas de valor que el salario pretende homogeneizar, monopolizar y comandar. El salario como mando político sobre una multiplicidad que lo excede queda contestado por la emergencia insubordinada de subjetividades que abren el concepto mismo de explotación.

La fábrica social como método

La fábrica social capitalista, extensión de la explotación al conjunto social, es el correlato (invertido) de un movimiento intensivo de la capacidad de producción –ontológica– de mundo, y por tanto, un enriquecimiento de la capacidad cooperativa. *Invertido*, porque esa cooperación creciente se da como intensificación de la explotación, la obediencia y la mistificación del mundo. De allí que la «inversión» (antes en sentido idealista, ahora materialista, como diría el Marx lector de Hegel) que precisamos «pone las cosas sobre sus pies», y nos permite atravesar la racionalidad más profunda sobre el estado de cosas actuales. La *fábrica social* es, ante todo y como condición incluso del propio funcionamiento

del capitalismo, imagen de conjunto de un sistema de resonancias valorizantes, en el nivel propiamente del ser. El problema de las filosofías de la comunidad[16] es que desvinculan intelectualmente –aunque no realmente– a la comunidad de su contexto (y horizonte) maquínico productivo –la fábrica–, movimiento valorizante de conjunto. Esta separación es artificiosa, pero motivada por una comprensible necesidad de fortalecer las resistencias comunitarias al devenir capitalista del mundo, es decir, a la fábrica social –mundial– capitalista. Ésta da racionalidad a las instituciones soberanas y contra ella trabajan las fuerzas políticas de la emancipación.

La fábrica social se vuelve entonces perspectiva metodológica (y su variación funda una ontología de la variación) que permite, habilita, un punto de vista crítico, desde abajo, de la subsunción de la vida al capital, donde la crítica comunitaria juega un papel relevante, tal como lo muestra cierta filosofía feminista. La calificación del trabajo femenino como «servicio personal» es una de las modalidades de descalificación como trabajo, en la medida que lo ubica en un más allá de las relaciones capitalistas de producción (por fuera de la inversión de capital, según Marx), así como relativiza su productividad específica y deshistoriza su función.

Si «en lo que respecta a las mujeres, su trabajo parece un servicio personal fuera del capital»,[17] la separación entre reproducción y producción condena a la primera a una esfera no-valorizante, no-retribuible y subordinada a la definición del salario en términos negativos (actividad no-salarial). No es casual que Virno vuelva, a la hora de poner predicados a la multitud, a asociar el trabajo manual y servil, tal como lo ubica Marx, como fuente de lo performático.

16 Raúl Zibechi, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Buenos Aires y La Paz, Tinta Limón y Textos Rebeldes, 2006

17 M. Dalla Costa y S. James, *El poder de la mujer...*, *op. cit.*, p. 32.

Esclavos *vs.* asalariados

Siguiendo las tesis de Dalla Costa y James, Federici,[18] sostiene que con la desvalorización e invisibilización del trabajo de las mujeres, se crea el trabajo doméstico como forma de separar tajantemente producción y reproducción y, de ese modo, se habilita un uso capitalista del salario para comandar el trabajo de los no asalariados. Federici, sin embargo, direcciona la fuerza de este argumento para pensar esta desposesión del trabajo femenino como núcleo de la acumulación originaria del capitalismo.

En este sentido, plantea que ante la privatización de la tierra (*enclosures*) –núcleo más conocido en la teorización de la acumulación originaria– las mujeres devienen los «nuevos bienes comunes». Esto significa que su cuerpo y su trabajo son mistificados como *servicio personal y/o recurso natural*. Un territorio del que se puede usufructuar en la medida que garantiza la reproducción social y provee de servicios comunes: «De acuerdo a este nuevo contrato sexual, para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. Los ecos de esta "apropiación primitiva" pueden oírse en el concepto de "mujer común" (Karras 1989) que en el siglo XVI calificaba a aquellas que se prostituían. Pero en la nueva organización del trabajo todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien comunal, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino comenzó a aparecer como un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos».

La derrota histórica de las mujeres fue en este sentido la feminización de la pobreza: por medio de un nuevo

18 S. Federici, *Revolution at Point Zero*..., *op. cit*.

orden patriarcal, argumenta Federici, se hizo cumplir la «apropiación primaria» masculina del trabajo femenino que «redujo a las mujeres a una doble dependencia: de sus empleadores y de los hombres». De este modo, la *esclavización* de las mujeres a la reproducción plantea justamente una analogía con las esclavas en América en un mismo movimiento del capitalismo en sus violentos inicios. «Mientras que en la Edad Media las mujeres habían podido usar varios métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutido sobre el proceso de parto, a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlado por lo hombres y el estado, y la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista. En este sentido, el destino de las mujeres europeas, en el período de acumulación primitiva, fue similar al de las esclavas en las plantaciones coloniales americanas quienes, especialmente una vez que finalizó la trata de esclavos en 1807, fueron forzadas por sus amos a convertirse en criadoras de nuevos trabajadores […] Pero a pesar de las diferencias, en ambos casos, el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funciona de acuerdo a ritmos que están fuera del control de mujeres».[19]

La *naturalización* y la *servilización* son dos procedimientos que se renuevan como figuras de mistificación al mismo tiempo que operan cualificando de cierto modo al trabajo doméstico. La masificación de la prostitución tiene que ver con el despojo de entonces y la creación de la figura del ama de casa como enclaustramiento familiar para la producción de fuerza de trabajo. De allí también la importancia de la advertencia metodológica: no se puede estudiar de forma desconectada el trabajo asalariado de las mujeres, el trabajo hogareño y el trabajo sexual (pago).

19 *Ibidem*, p. 127.

Trabajo: más allá de la distinción moderno/no-moderno

La forma en que el capitalismo pos-industrial produce nuevas combinaciones entre economías de tipo servil y economías posmodernas debe analizarse teniendo en cuenta ya no la tendencia hegemónica (o hegemonizante) de un trabajo asalariado *libre*, sino a partir de la extensión de una nueva feminización del trabajo que implica la valorización creciente de los atributos que permanentemente cualifican al trabajo como no-libre. Reedición mejorada y ampliada de una condición colonial de nuevo tipo, la situación de la feminización actual del trabajo sugiere sobre todo una gran ambigüedad: aquella por la cual un nuevo impulso capitalista logra competitividad y dinamismo a fuerza de articularse de modo flexible con prácticas, redes y atributos que históricamente caracterizaron los flujos de trabajo no-pago.

Es necesario subrayar que el modo esclavista/servil no es lo otro del trabajo moderno, sino su contraparte constitutiva, como lo demuestra contundentemente Susan Buck-Morss, analizando la simultaneidad (e imbricación) entre las filosofías iluministas y la economía esclavista a partir del siglo XVII.[20] La condición colonial del mundo caracterizó desde entonces esa doble economía: las economías «no modernas» y las economías modernas –como dicotomía aparente entre servidumbre y libertad– funcionando de manera coherente en un mismo modo de producción.

Carole Pateman escribe: «La comparación de la mujeres y esposas con los esclavos fue frecuente a partir de las postrimerías del siglo XVII en adelante (...). y tiene sus ecos en los movimientos de mujeres en el siglo XIX. Las

20 «Hay un elemento de racismo implícito en el marxismo oficial, aunque sea sólo a causa de la noción de historia como progresión teleológica. Esto se hizo evidente cuando los marxistas (blancos) se resistieron a la tesis de inspiración marxista del jamaiquino Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1944) –secundado por el historiador marxista nacido en Trinidad, CLR James en *The black jacobins*– de que la plantación esclavista constituía la quintaesencia de la institución moderna de explotación capitalista». *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Norma, 2005.

mujeres se destacaron en los movimientos abolicionistas y rápidamente hicieron la conexión entre su propia situación como esposas y la de los esclavos».[21] Lo mismo podría decirse de los indios, que –bajo otra economía– comparten con esclavos y mujeres un régimen de trabajo que tiene las características propias del trabajo *no-libre*. Comparten las exigencias de fidelidad y disponibilidad; también el hecho de que no hay *medida* (salarial) de su trabajo; exigencias comunes –aún de diferentes modos– a la economía doméstica, la economía esclavista (del ingenio) y la economía de la mita, la encomienda y el pongo (propios de la economía de la mina). Esto supone que los sujetos feminizados –en una versión reactiva de la feminización– quedan de un mismo lado de la línea *moderna* que divide el trabajo servil del trabajo asalariado libre. Una serie de binarismos se imponen: salario *vs.* subsistencia; distinción de fuerza de trabajo respecto de la propiedad de la persona; libre elección *vs.* forzamiento/captura. E incluso este argumento se extiende a la expropiación sexual y a una minoría de edad –muchas veces vinculada a la imposibilidad de un nombre o apellido propio– que sustrae la posibilidad de encontrar una voluntad en estos sujetos, como modo también de feminizarlos reactivamente, de victimizarlos al extremo.

Entonces: lo femenino refiere a una debilidad que se endilga a ciertos atributos paradigmáticos. Aquellos que consagran una supuesta minoría de edad, la condición de estar bajo propiedad sexual de otro; y, finalmente, un tipo de trabajo que no se rige formalmente por las reglas del trabajo moderno asalariado, de modo que lo femenino o la feminización de un sujeto –como tono de voz y posición del cuerpo, pero también en tanto una relación determinada con la producción y la propiedad, con lo anónimo y lo colectivo–implican un modo de nombrar lo subalterno. Y esta nominación lleva implícita una distinción que opone un cuerpo pasivo –reducido a su pura reproducción biológica– contrapuesto a un cuerpo activo –con poder de producir sentido y

21 Carole Pateman, *El contrato sexual*, Anthropos Editorial, 1995, pp. 167-168.

palabra–, en la que lo pasivo queda ligado a lo femenino, o a aquello que se feminiza.

Es posible proponer otra acepción, una variación, de la feminización. Se trata de una distinción de términos (potencia política/potencia biológica-adaptativa) pero éstos no se excluyen mutuamente, sino que afirman su diferencia sin contraponerse: no es una lógica de contrarios. Disyunción, entonces, es la dinámica de una separación: pero nos interesa distinguir entre la disyunción que excluye uno de sus términos y aquella que permite la afirmación de ambos, manteniendo sus diferencias.[22] Esta última imagen puede vincularse a la conceptualización de la mujer como «ser de frontera» entre *zoé* y *bíos* que analiza Julia Kristeva.[23] Según esta autora, el cuerpo femenino expresa –de modo más dramático– «una extraña encrucijada entre *zoé y bios*, fisiología y narración, genética y biografía» y es la frontera porosa entre «biología *y* sentido» lo que precisamente la familiariza con ese estar en tránsito. Es su fijación en algún tipo de «naturalidad», en cambio, lo que la clausura como «ser de frontera» a la vez que marca un claro espacio de exclusión.[24]

Lo femenino como economía

Estos modos de la disyunción, entonces, diferencian entre, por un lado, lo femenino como una economía de

22 Esta misma distinción en los modos de la disyunción puede pensarse para la relación voz/escritura.

23 Catherine Clément y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, 2000.

24. Dice Kristeva: «Es muy posible que una sociedad dominada por la técnica y el beneficio reduzca a las mujeres a ser las poseedoras de la vida "zoológica" [*zoé* – vida biológica] y no favorezca la interrogación, la inquietud espiritual que constituye un "destino", una "biografía" [*bíos* – vida para contar, susceptible de biografía] [...] nueva versión del totalitarismo *soft* que, tras la célebre "pérdida de valores", erige como "valor supremo" la vida, pero la vida en sí misma, la vida sin preguntas, donde las mujeres-madres son las ejecutoras naturales de esa "zoología"...»; C. Clément y J. Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, *op. cit*.

producción, uso y circulación (de los bienes y de la voz) que es expresiva de conductas de rebelión y, por otro, lo femenino funciona nombrando la exasperación o fijación de los rasgos de una sumisión que impide la palabra, o la reduce al lamento como naturalización de su condición sexual, volviéndola inofensiva. Esa fijación o unidimensionalización de lo femenino funciona haciendo de la voz un registro –semántico y somático– del sometimiento o de la falta de autorización para hacer uso de la palabra. Por otro lado, otro uso: la voz femenina es la que rompe la división público/doméstico a través de un uso de la lengua como espacio de lo heterogéneo, al mismo tiempo que es capaz de una eficacia estratégica del silencio y la palabra, ambos como voz organizada y secreta del motín o la rebelión. Esto supone el desafío o desmontaje de los atributos arriba nombrados en su pura negatividad.

A través del análisis de la experiencia y el discurso migrante en el Perú, Cornejo Polar[25] produce la categoría de *migración* para leer segmentos de la literatura latinoamericana que se distinguen por su «heterogeneidad radical». La migración, como categoría, permite no oponer de manera excluyente identidades indígenas y metropolitanas (y, por tanto, la dislocación de los términos centro/periferia); evitar la figura plena del subalterno como víctima; y al mismo tiempo percibir los modos de repetición en la diferencia: por ejemplo, cómo ciertas formas productivas de los migrantes –«reciprocidad, operatividad económica de la familia ampliada o el simple padrinazgo»– se implantan en las ciudades de manera no lineal con la normativa capitalista.

Esta idea de migración como «heterogeneidad no dialéctica» permite una lectura particular respecto de los sujetos y las alianzas posibles:[26] si el sujeto es in-definido por su experiencia de migración lo es no en tanto disuelve su identidad,

25 «Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno», *Revista Iberoamericana,* vol. LXII, núm. 176-77, julio-diciembre, 1996, pp. 837-844.

26 El concepto «alianza insólita» del grupo feminista boliviano Mujeres Creando plantea el desafío de una composición heterogénea como dilema fundamental de la militancia.

sino que la multiplica a punto de hacer de cada sujeto una pluralidad de procesos de subjetivación en marcha. Algunas feministas han teorizado este tipo de relación como *coalición*, ya que se practica por afinidad y no por identidad, lo que desplaza las categorizaciones de sujetos binariamente constituidos y fijados: extracomunitarios y letrados *vs.* originarios y no-letrados. O incluso: subalterno *vs.* no-subalterno.[27]

La lengua como lugar común

La experiencia de la migración construye «lugares comunes» en la palabra y en el canto; espacios que disuelven la rigidez del dentro/fuera o interior/exterior propios de las alianzas de sujetos constituidos. Ángel Rama sostiene que el registro oral se apega a normas comunitarias y hace uso de «verdaderos lugares comunes». Una definición de Pierre Clastres perfila la misma relación lenguaje/lugar común: lo

27 Respecto de la ambigüedad del término para el argumento que estamos considerando, es interesante la lectura del Grupo de Estudios Subalternos que hace Gayatri Spivak, intentando acercarlos a la deconstrucción: «...nuestra propia lectura transaccional de su trabajo se justifica si percibimos que se adhieren *estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia –que sería vulnerable a la crítica antihumanista–, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica [...]. Es en esta vena que leo a los Estudios de la Subalternidad, a contrapelo de sí mismos, proponiendo que su propia subalternidad, al alegar una posición-de-sujeto *positiva* para el subalterno, podría re-inscribirse como una estrategia para nuestros tiempos», («Deconstruyendo la historiografía», en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossan Barragán (comp.), *Debates Post-Coloniales*, La Paz, Editorial historias, 1997, p. 260). El «esencialismo estratégico» que propone Spivak parece ir a contrapelo de la narrativas «bifrontes» o «esquizofrénicas» que Cornejo Polar teoriza para pensar la migración. Sin embargo, algunas feministas como Chela Sandoval compatibilizan ambas estrategias o «tecnologías» en una «forma posmoderna diferencial de conciencia opositiva» del feminismo tercermundista que reune un vector semiótico [«lectura de signos»], un vector deconstructivo [«la outsider-intrusa»], un vector meta-ideologizador [«esencialismo estratégico»], un vector moral [«el mujerismo»] y vectores diferenciales [«la conciencia de la mestiza», etc.] (Véase *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, *op. cit.*).

que hace sociedad en sociedades sin estado es «el goce del bien común que es la palabra».[28] Este territorio inmaterial de la palabra es capaz de producir sociedad cuando es situado como fundamento (no sintético-estatal) de lo común. Tal vez por eso la experiencia de las sociedades sin estado de las que habla Clastres puedan pensarse hoy desde un parentesco contemporáneo: la experiencia migrante que desarma *por abajo* la unidad simbólica y territorial del estado. En esa constelación, puede ubicarse la referencia que Paolo Virno desarrolla también sobre los «lugares comunes» como formas lingüísticas y lógicas de valor general (relación más/menos; relación de contrarios; categoría de reciprocidad) que en tanto recurso de la especie hoy pasan a primer plano como posibilidades de orientación ante el desvanecimiento de comunidades sustanciales como el estado-nación. Virno, precisamente, habla de estos lugares comunes como la experiencia propia del extranjero que no tiene más que esas referencias comunes para moverse en un lugar que no conoce. La lengua, con capacidad de acudir a esos lugares comunes, es un espacio de amparo frente al movimiento espacial, esa sensación de no sentirse en la casa que, sin embargo, habilita la experiencia simultánea de la desorientación y el movimiento.

Hay *lugares comunes* entre la experiencia migrante y la experiencia de lo femenino cuando las voces femeninas dan lugar a situaciones de frontera: es decir, a la experimentación de una divergencia no excluyente de itinerarios, recursos lingüísticos, afectivos e intelectuales, que conviven como multiplicación de territorios.

Un desplazamiento: la migración en su sentido espacial –de la que habla Cornejo Polar– es también multiplicación de sentidos, historias y temporalidades desde las que se habla y funciona, haciendo desdoblarse al presente mismo. La práctica de frontera (y la posibilidad de una «epistemología fronteriza») que hipotetizamos para pensar la feminización no tiene un sentido estrictamente espacial. Sin embargo, hay vínculos posibles entre ambas. En primer lugar, una

28 *Libertad, desventura, innombrable* [aparecido en «La Boétie et la question du politique»], p. 32.

relación ambigua, no excluyente o directamente simultánea, entre diversas capas de memoria, narración y sentido en un contexto en que la biopolítica opera como máquina de segmentación e imposición de jerarquías sobre los modos de vida. Luego, la dificultad de que esa ambigüedad sea leída en términos puramente identitarios (sea mujer o migrante) y la discusión sobre su funcionalidad estratégica. Finalmente, una temporalidad no progresivista: como lo resume la mexicana Gloria Anzaldúa: «for this Chicana la guerra de independencia is a constant»,[29] que a su vez habilita una especie de montaje expresivo y productivo.

Hay algunos rasgos (abstractos) en que esa voz femenina se diferencia. Por un lado, es capaz de poner en acto la diferencia –o disyunción– entre la religión como figura de resignación, dominio y consolación y un ateísmo femenino de doble sentido.[30] Invoca un ateísmo que lleva a que hablar o silenciarse sea siempre una acción estratégica de desconfianza y confrontación con la voz «religiosa» en tanto voz autorizada; un ateísmo, entonces, que –en el mismo sentido que Hegel las ubicó como «la ironía de la comunidad»– profiere enunciaciones heréticas, malditas. Por otro lado, ese ateísmo se materializa también en la forma de asumir el sentido de una acción sin la referencia a una totalidad abstracta y mayor en la que referenciarse: de allí, el carácter concreto e inmediato con que se tiñen sus acciones, de donde extraen su sentido[31] y por lo que cobijan una politicidad distinta.

29 En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, *op.cit*.

30 Es interesante comparar aquí el análisis que Foucault realiza de las contraconductas de las profetisas y las místicas en los conventos (entre el siglo XI al XVII), ya que estas mujeres plantean otro juego de visibilidad que el reglado por la pastoral cristiana a partir de una serie de experiencias ambiguas, motivadas por una comunicación por el cuerpo a cuerpo y por una confianza en la inspiración sensible inmediata; en ellas, esta rebelión supone además el recurso de la escritura. Véase M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, *op. cit*.

31 Sin embargo, este ateísmo plantea una relación con lo sagrado no religioso. Julia Kristeva –siguiendo la indagación de la mujer como «ser de frontera»– lo plantea así: «¿Y si lo sagrado no fuera la *necesidad* religiosa de protección y de omnipotencia que las instituciones recuperan, sino el *goce* de esta *divergencia* [siempre entre los límites de "la naturaleza

Lo prelingüístico funciona como materia sensible que se articula con la lengua y que la hace ir más allá de lo estrictamente lógico-comunicativo: la voz que se feminiza parece abrirse a otras lógicas de palabra y escucha en las que los materiales afectivos tienen un lugar fundamental. Según Suely Rolnik, el canto –«reserva y memoria de afectos»– es lo que permite al cuerpo conectarse con sus estados sensibles.[32] El canto actualiza en el cuerpo una serie de «memorias», como recursos extra-linguísticos, que cualifican el timbre de voz. Finalmente, una economía invisibilizada que se hace visible al calor de la revuelta y el canto no es otra cosa que la puesta en escena de otra lógica productiva y distributiva. Por eso, el carácter subversivo de la feminización de la voz encuentra como respuesta reactiva su sexualización: un modo de confirmar una repartición de tareas y lugares que confina lo femenino en un estatus subordinado y desprovisto de politización.

De algún modo estos rasgos que apuntamos como feminización de la voz se contraponen a los modos más habituales en que los sujetos subalternos son feminizados ya que esta operación suele implicar –y señalar– su debilitamiento o sumisión. A los presupuestos de feminización en su modo reactivo, se le puede contraponer su positivización a partir de situarlo en otros atributos: precisamente aquellos que hacen de la feminización (y sus correlatos de aniñamiento) una experiencia de colectivización –en este caso: en el canto– que no es linealmente homogeneizante; de vínculo con lo afectivo y lo sagrado que no es necesariamente religiosa y, finalmente, como una economía que pone en acto otras estrategias de producción, circulación y consumo que encuentra en la rebelión pública el modo de visibilizarse –y no simplemente ser re-funcionalizada en la economía de mercado–.

y la cultura, lo animal y lo verbal, lo sensible y lo nombrable"] –de esa potencia/impotencia– de esta extraordinaria flaqueza?» en C. Clément y J. Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, *op. cit.*, p. 39.

32 «Deleuze esquizoanalista», Suely Rolnik (s/f).

1) Una economía de discursos, tonos y narrativas, 2) unas políticas y usos del cuerpo, 3) un determinado vínculo con la producción de riqueza y el régimen de propiedad, 4) una relación con la autoridad/autorización (o una relación con la ley) y, finalmente, 5) una definición de la propia condición de sujeto o el modo en que se piensan las alianzas/relaciones con otros. Sobre estas cuestiones, lo femenino se vuelve clave de conflicto permanente.

Hacer del traslado un origen

En los relatos de migración y en las formas de arrastrar y reconvertir formas de hacer, de pensar, de relacionarse, en la continuidad de rituales religiosos, festivos, y culinarios lo que se vislumbra es una enorme capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal. Al punto de rehacerla, redefinirla e instalar nuevas posibilidades de lo comunitario, efecto del tránsito. ¿Una desterritorialización de la comunidad? Se trata de un modo de construir un territorio que *hace del traslado su origen*. Es decir: la constitución de un territorio nuevo (que involucra más que un tránsito) es efecto de una larga travesía que relanza la idea misma de origen. Esto es: el tránsito se trama en el relato de desventuras, penurias y dolores y también bajo la narrativa de una empresa de progreso, de decisión de mayor bienestar y de inauguración de una vida en una ciudad desconocida.

¿Cómo se recrea comunidad en el desarraigo? ¿Qué elementos comunitarios viajan y son posibles de ser trasladados? ¿Funciona una comunidad sin territorio? ¿Cómo se construye uno nuevo? ¿Cuáles, finalmente, son los elementos que convierten a lo comunitario en una maquinaria social con capacidad de movilizarse, trasladarse, reconvertirse y recrearse?

El estereotipo de la comunidad hace de ella una figura homogénea, estable, arraigada sobre todo a un territorio. Exploramos otra vertiente de esta figura. Una que permite reconectar la cuestión comunitaria con la migración. Es

decir: el nudo del problema es la comunidad en movimiento, la comunidad desplazada de su estabilidad y, sin embargo, persistente. En esa paradoja o ambivalencia se trama su actualidad.

La comunidad flexibilizada

Según Álvaro García Linera, la capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal «más allá del parentesco consanguíneo, la adopción negociada de los forasteros, la utilización de ellos para mantener el flujo de productos de distintas zonas ecológicas, la mercantilización formal y controlada de bienes comunales, del producto del trabajo, de las fuerzas de trabajo para sostener y preservar el orden comunal de acceso a la tierra, sus fuerzas productivas y cosmovisión, etc.» es una estrategia que enfrenta a la Colonia, ante la cual las comunidades «despliegan una tenaz y persistente resistencia de reproducirse, de preservarse en su dinámica y logicidad interna frente a la desrealización colonial-mercantil».[33]

Sin embargo, ¿es posible pensar, a diferencia del argumento citado, si en la etapa neoliberal, la comunidad más que «desrealizarse» es capaz de mixturarse y reinventarse bajo nuevas lógicas?

Esto suponiendo que la comunidad, como compendio de saberes, tecnologías y temporalidades entra en un complejo sistema de relaciones variables con los diversos momentos del capitalismo en sus, también diversas, fases (pos)coloniales. La organización comunitaria volvió a escena como recurso de movilización social en las manifestaciones de la Bolivia del siglo XXI. Esa organización, nuevamente, muestra su flexibilidad en términos de mezcla de elementos, hojaldrando lo comunitario en capas diversas: «La mayoría de las comunidades-ayllus que han sostenido las movilizaciones son estructuras productivas, culturales y de filiación que combinan

33 A. García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, *op. cit.*, p. 19

modos de organización tradicionales con vínculos con el mercado, la migración urbana y pausados procesos de diferenciación social interna. La tenencia de la tierra mezcla formas de propiedad o posesión familiar con la comunal; las reglas de posesión territorial están engranadas con responsabilidades políticas al interior de la comunidad-ayllu; los sistemas de trabajo asentados en la unidad doméstica mantienen formas no mercantiles de circulación de la fuerza de trabajo y de la laboriosidad colectiva para la siembra y la cosecha; el sistema ritual y de autoridades locales vincula la responsabilidad rotativa de cada familia en el ejercicio de la autoridad sindical y el ciclo de celebraciones locales, con la legitimidad y continuidad de la tenencia familiar de las tierras de cultivo y pastoreo y las técnicas productivas básicas, que están dirigidas por patrones culturales de reproducción de la unidad comunal» .[34]

Las modalidades comunitarias –de organización, autoridad, trabajo, etc.– encuentran una nueva compatibilidad con el mundo posfordista, de desarticulación del estado nacional y debilitamiento de los grandes centros de trabajo. En este sentido, lo comunitario también adquiere novedad y relieve como modo de «acción colectiva desterritorializada». Dejamos subrayadas dos ideas: la transformación comunitaria hacia su desterritorialización y, en tanto tal, su capacidad de convertirse en recurso organizativo para una nueva realidad social, caracterizada por una transversalidad de problemáticas que responden simultáneamente a la descomposición del mundo del trabajo fordista.

También hablando de la comunidad en la historia de Bolivia, Sinclair Thomson argumenta que se trata *de una forma de organización política simultáneamente cambiante y perseverante.* Su perspectiva consiste en «ir en contra de los estereotipos de la comunidad como un agente unificado y discreto, que simplemente resiste, se reconstituye o se

34 A. García Linera, «Estructuras de los movimientos sociales. Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia», en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, Muela del Diablo, 2001, p. 309.

desestructura frente a fuerzas externas hostiles».[35] Desde este lugar, Thomson estudia las mutaciones políticas en la organización comunitaria del sur andino durante el siglo XVIII, pero con una hipótesis de transversalidad temporal:[36] «Los eventos de 1780-1781 afectaron no sólo a la sociedad colonial y a la reforma imperial de fines del siglo dieciocho en los Andes, sino también a la naturaleza del proceso de independencia y posterior formación de estados naciones en el siglo diecinueve. Dos siglos más tarde, la insurrección adquirió poderosa significación simbólica en la cultura política nacional y en los movimientos populares».[37]

Así, su influencia alcanza a las luchas político-sindicales de los años 70 y, aún más, al ciclo de levantamientos que empiezan en el 2000 y llegan por lo menos hasta 2003. Flexibilidad de la comunidad o disolución de su estereotipo unitario y homogéneo: claves para poner en movimiento un concepto de larga data.[38]

Segundo punto de Thomson que nos parece clave en la discusión del horizonte comunitario post-estatal: *la*

---

35 Sinclair Thomson, *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Aruwiyiri, 2007, p. 11.

36 El hallazgo de su libro, según sus propias palabras, fue descubrir «la importancia de los ciclos políticos y de las conexiones históricas de largo plazo en la región andina»; S. Thomson, *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, *op. cit.*, p. 15.

37 *Ibidem.*, p. 9.

38 Y que carga con acusaciones varias, especialmente desde la tradición de la izquierda europea «como algo que mistificaba las articulaciones concretas de la explotación ocultándolas en una figura en la cual el conjunto asociativo de los sujetos estaba dado por la unidad de la función más que por la articulación contradictoria del proceso asociativo y productivo»; A. Negri, «El monstruo político. Vida desnuda y potencia», en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi, (comps.), Buenos Aires, Paidos. 2004, p. 13). Negri hace una reinvención del concepto como modo de pensar una nueva transición al comunismo por medio de la construcción de «una comunidad social autónoma» que ya no se define por oposición al estado sino por «la definición de los tiempos y de las formas en las cuales podrá darse la reapropiación de las funciones productivas por parte de la comunidad»; *Ibidem*, p. 15.

perspectiva de la comunidad en América latina es un lenguaje y una forma organizativa que ha sido paralela y eficaz políticamente frente a la retórica de la ciudadanía. Para Thomson, la insurrección pan-andina cae fuera del paradigma del Atlántico revolucionario que suponía que «los ideales y ejemplos de liberación barrieron como una marea desde Francia y Norte América a lo largo del resto del mundo atlántico». Este mapa del Atlántico revolucionario debe ampliarse, sugiere Thomson, a «los pueblos indígenas americanos (que) nutrieron sus propios ideales de libertad y autodeterminación»: «Aunque las comunidades indígenas no se movilizaron con el objetivo de lograr la "democracia", sus luchas contra la dominación de un imperio del Viejo Mundo trajeron consigo prácticas de democracia comunal y de soberanía tan efectivas como perdurables, aunque muy diferentes de los principios liberales occidentales».[39]

En este sentido remarca que el proyecto de Tupac Amaru y Tupaj Katari no se hizo en nombre de ideales republicanos, al punto que no rechazaron, dice Thomson, la soberanía monárquica para reivindicar un proyecto político moderno.[40] Sus revueltas demandaban en nombre de derechos «ancestrales, hereditarios, territoriales y comunales, más que en las nociones abstractas y ostensiblemente intemporales de derechos humanos y ciudadanía individual».[41]

39 S. Thomson, *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, *op. cit.*, p. 331.

40 *Ibidem*, p. 7.

41 Dice el historiador: «Las comunidades andinas se levantaron en forma coincidente con insurgentes en Norte América, y poco tiempo antes, con los *sans coulottes* de Francia y los "jacobinos negros" de Santo Domingo (Haití). Tres décadas más tarde, los españoles criollos se lanzaron a las guerras que finalmente lograron la independencia de la autoridad política ibérica. Dada la simultaneidad de esos movimientos, es interesante notar que la insurrección pan-andina ha recibido escasa mención en la historiografía occidental acerca de la Era de la Revolución […] no existe casi ninguna evidencia de que la insurrección pan-andina estuviera inspirada por los *philosophes* de la revolución francesa o por el éxito de los criollos norteamericanos. Tampoco fue provocada por la labor de agentes secretos británicos hostiles a la corona española. A diferencia de la revolución haitiana, que

Finalmente, la comunidad es *un nombre que han tomado ciertos intentos de radicalización democrática.* Otro punto de singularidad fundamental de las insurrecciones anticoloniales de 1780-1781 es que «a diferencia de las otras revoluciones, en este movimiento fueron sujetos políticos nativos de las Américas los que formaron el cuerpo de combatientes, asumieron posiciones de liderazgo y definieron los términos de la lucha». Fueron ellos, dice Thomson, los que combatieron, lideraron y definieron la lucha. Fueron ellos, también, quienes imaginaron las formas de la emancipación y hablaron de un momento en que «sólo reinasen los indios».[42] En este sentido, la radicalización democrática no era un horizonte a futuro, ya existía en la práctica política de la vida comunitaria «descentralizada y participativa».[43] La comunidad, en este punto, se reconfigura como imaginación y práctica anticolonial.[44] Nos interesa proyectar la hipótesis de Thomson: la vitalidad comunitaria se nutre y se expresa en momentos de tensión y de conflicto, tanto externos como internos.

Comunidad abigarrada y mercado global

Hablar de comunidad hoy puede ser una oscilación entre un modo de sustancializar un sujeto difuso o un modo de nombrar lo abigarrado. En todo caso, se trata de aprehender su significado en el capitalismo posfordista y no como un modo de referir a prácticas o solidaridades pre-capitalistas. Volvamos a lo abigarrado como rasgo de la cuadrilla variopinta de los trabajadores actuales. En este sentido es que Rivera Cusicanqui proyecta su perspectiva *ch'ixi*

se desarrolló en estrecha conexión con la dinámica política multilateral de las Américas y Europa, el caso andino nuevamente caer aquí fuera del paradigma convencional para el Atlántico revolucionario» (6/7).

42 *Ibidem*, p. 12.

43 *Ibidem*, p. 8.

44 *Ibidem*, p. 323.

para conceptualizar los tránsitos de la diáspora india en el mercado global: «Las comunidades transnacionales de migrantes aymaras transitan así en un *takhi* postcolonial, hecho de flujos y reflujos cíclicos. En su desplazamiento articulan modas con tradiciones recuperadas, inventan genealogías y reinterpretan mitos, manchando con sus pumas y sus soles las telas de la industria global, transformando sus camiones de alto tonelaje en altares de santos y diablos. El escenario de la diáspora laboral aymara contiene así algo más que opresiones y sufrimientos: es un espacio de reconstitución de la subjetividad, como lo son seguramente todos –incluso los más brutales– escenarios de la dominación, si somos capaces de ir más allá de la figura de la víctima sacrificial».[45]

La comunidad aparece así en su versatilidad: un movimiento capaz de antropofagias con la propia voracidad del capital global, con capacidad de conversión de escenas de despojo en espacios de apropiaciones diversas. La clave es tomar en serio las figuras subjetivas que aparecen cuando se corre la pretensión omnicomprensiva de la victimización. No se trata, claro, de una ingenuidad o un romanticismo simplón. Más bien de tomar en serio la capacidad subversiva en el plano mismo de la globalización capitalista. Como un principio reverso, en el lenguaje también metodológico de Rivera Cusicanqui: «La actuación en reversa de los *takis-thakis* contemporáneos altera el ritmo de la máquina capitalista neocolonial, crea espacios intermedios, se reapropia de los métodos y las prácticas del mercado global, a la par que afirma sus propios circuitos, su repertorio de saberes sociales y las ventajas y artificios que les permiten enfrentar con desparpajo ese escenario desigual y sus violencias».

El desafío es pensar esas formas variables de comunidad que es a la vez transnacional, que está en tránsito, que mixtura economías y que maneja de modo preciso un saber hacer y una riqueza comunitaria que está en permanente tensión entre la explotación y las reinvenciones de lo popular.

45 S. Rivera Cusicanqui, *Potosí Reversa, op. cit.*

Economía textil

No es casualidad que alrededor del textil y del tejido, como formas de la *trama*, se juega toda una *economía* a desentrañar. El rastreo de la figura del tejido no tiene un sentido puramente alegórico. Intenta reconocer su dimensión política en un doble aspecto. Sobre el arte de tejer como discurso sobre el arte de gobernar, por un lado. Y sobre la industria textil como vector clave de la historia del desarrollo capitalista por otro: desde los campos esclavistas para la producción algodonera y los talleres en la Inglaterra del siglo XIX analizados por Marx a los tributos textiles impuestos a las mujeres tejedoras en las colonias y a los talleres textiles en la Argentina y en la China actual puede trazarse una problemática aun en su discontinuidad y diversidad de escalas y tiempos.

Adrienne Rich exige esa actualización cuando dice: «Un proletariado femenino internacional de trabajadoras textiles continúa siendo hoy igual que en la revolución industrial. Mientras recuperamos a las mujeres tejedoras e hilanderas como metáfora, y la propia palabra *soltera* [*spinster*: se refiere al doble sentido de hilandera y mujer que no se ha casado]; mientras cantamos el himno "Bread and Roses" de las chicas de los molinos de Lawrence, Massachusetts, en el siglo XIX; mientras examinamos con respeto y orgullo el resplandor y la autoridad de la imaginación de las mujeres tal como se manifestaba en las colchas que hacían, y estudiamos las historias que se escondían en los colores, las puntadas, las telas; mientras escribimos elegías por las mujeres que murieron abrasadas en el fuego de la compañía Triangle Shirtwaist, no nos dejéis olvidar la historia que se está representando todavía por mujeres filipinas de diecinueve años que cosen las costuras difíciles de las perneras de un vaquero Levi´s de algodón en una nueva zona industrial de las afueras de Manila».[46]

---

46 Adrienne Rich, *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001, p. 150.

De ese proletariado feminizado (aunque no mayoritariamente femenino) se ha nutrido cierta reconstrucción de la economía local gracias a la proliferación de talleres textiles fundamentalmente nutridos por bolivianas y bolivianos que proveen a las grandes marcas, confeccionan para la exportación, y a la vez crean sus propias líneas para la venta en las ferias informales. Tales circuitos permiten reconstruir un mapa transnacional de varias capas: las migraciones de Bolivia a la Argentina, los asentamientos de población migrante en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, la construcción de toda una red de tránsitos (familiares, comerciales, etc.) que sustentan permanentemente tal economía, la transnacionalización de una fuerza política-económica en un momento particular del continente y la incorporación del saber-hacer femenino y comunitario a una serie de estrategias de producción-comercialización que se incluyen en una línea de montaje global de las economías contemporáneas.

De modo más esquemático: el análisis de la economía «nacional» exige una desnacionalización de las variables a tener en cuenta. Ellas son: 1. el trabajo migrante, 2. el trabajo clandestino/ilegal, 3. la construcción de redes de comercialización y distribución que mezclan grandes marcas y ferias ilegales; ciudades argentinas y de los países limítrofes, 4. la politización de dicha actividad y 5. la feminización de tal economía.

Imagen-tejido

En la tradición filosófica hay varias citas y alusiones sobre el arte del *tejido*. Suelen funcionar como evocación *constructiva*. De Platón a Benjamin, se trata de una imagen que remite a la operación de entrelazamiento.

Específicamente en *El político* el tejido es para Platón paradigma o modelo de la política y se diferencia de otras figuras que compiten con la política por ocupar el mismo rol de cuidar a los hombres, tales como el «pastoreo»

(el político como «pastor del rebaño de hombres»[47]), el médico, el célebre piloto de nave, el estratega militar, el retórico persuasivo, o el juez. El arte del político (devenido *tejedor*) se constituye por medio del enlace entre los asuntos de la ciudad y los caracteres de los hombres que la componen. En primer lugar, «teniendo en cuenta la afinidad, pone en armonía la parte de sus almas que es de origen eterno como un lazo divino». Se trata del entretejido entre virtudes opuestas (de lo que surge una «raza más que humana»). En segundo lugar, conecta «después de la parte divina, su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos» (matrimonios).

La obra de este tejido revela el proyecto entero de la filosofía política: la búsqueda del punto medio (entre las virtudes como el valor y la prudencia, entre los «caracteres sensatos» y los «valientes»), dando lugar a un andamiaje comunitario «de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando con ellos un tejido suave y, como se dice, bien tramado, para atribuir siempre en común a éstos las magistraturas de la ciudad».

La virtud del discurso platónico es proponer una compatibilidad única, a partir del arte supremo de la polis, entre la materialidad histórico-concreta de la política y la orientación ordenancista de la filosofía, a partir de la postulación de una superficie apta para tramar almas y cuerpos, de acuerdo a saberes e inspiraciones divinas.

En el caso de Walter Benjamin se trata de encontrar, en las discontinuidades de la historia, una imagen afirmativa para ensanchar su filosofía teológica de la disrupción mesiánica: tejemos en el presente con los hilos de la tradición, perdidos durante siglos. La calidad de la metafísica benjaminiana se opone y refuta a la filosofía política platónica a partir del estallido mesiánico. Se trata de deshacer el tejido platónico para extirpar sus «hilos divinos» –inficionados por la metafísica de la medida (el

47 Foucault retoma y expande esta oposición entre el tejedor platónico y la figura del pastorado en *Seguridad, territorio, población, op. cit*.

punto medio como punto exacto, no como moderación artistotélica) y de la Idea– y recuperar los cuerpos allí tramados, esta vez en otro arte del tejido, reparando piezas interrumpidas, viejas hilachas descuidadas por los idealismos de la historia occidental.

Hay aún otro pensador del siglo XX que ha tomado en serio la metáfora del tejido, pero en su variante feminizada. Sigmund Freud señala este arte como la única contribución de las mujeres a la historia de las invenciones civilizatorias. Se trata de un arte femenino que es «copia de la naturaleza». Naturaleza y feminidad se constituyen, una vez más, en un par análogo. En este caso, el arte del tejido no pertenece a la esfera política, sino a la condición femenina en tanto sumamente próxima al naturalismo pre-político.

A la vez, dice Freud, la mujer teje para taparse los defectos de la naturaleza. Doble operación: es parte de la naturaleza y, al mismo tiempo, la oculta. Y, por lo tanto, *se* oculta. El arte del tejido pareciera un rito de pasaje: nos asemeja como mujeres a la naturaleza y al mismo tiempo nos da las herramientas para esconder nuestra propia naturaleza. Una naturaleza que se niega a sí misma: ésta podría ser la definición de la mujer que se desprende de tal imagen del tejido.

La feminista francesa Luce Irigaray somete a la crítica esta observación de Freud: «La mujer (no) podría (más que) imitar a la Naturaleza. Redoblar lo que ésta provee, produce. Para ayudarla, suplirla, *técnicamente.* Y paradójicamente. Puesto que la Naturaleza es (el) todo. Pero ese todo no puede aparecer como nada. De sexo, por ejemplo. Así, pues, la mujer teje para taparse, para ocultar los defectos de la Naturaleza, restaurarla en su integridad. *Desarrollándola*. Envoltura de la que se dice, en palabras de Marx, que preserva el "valor" de una justa apreciación. Que permite el "intercambio" de productos "sin el saber" de su valor efectivo. Abstrayendo, universalizando, haciendo sustituibles los "productos" sin el (re)conocimiento de sus diferencias».[48]

48 Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007, p. 102.

Irigaray amplifica la cuestión al valor: ¿cuál es aquel que se oculta, cuyo saber se expropia, y anula la diferencia a favor del intercambio universal? Fundamento del intercambio de mercancías que encuentra su paralelo en la operación del intercambio universal-patriarcal de mujeres. «De ahí el arte de tejer, para sustraer a las miradas aurificadas/horrorizadas la incandescencia posible del patrón [...] Movilización, monopolización del valor sexual para la producción de telas, de tejidos o de textos, que sutilizan la puesta en juego, para beneficio, a menudo, de un nombre propio. Se nos remite, o devuelve, al calibrado de la propiedad del discurso, a Dios, el paradigma de todos los nombres propios, que se (re)produce en una virgen por mediación de la palabra. Mientras que la mujer teje para sostener la negación de su sexo».[49]

El tejido está impregnado de mudez. O de mistificación de la palabra, aún cuando su materialidad es la de lo que puede leerse: en un texto, una tela o un tejido. Si el tejedor platónico despliega el arte de la mediación (por tanto, podemos suponer, de la palabra), la tejedora freudiana queda confinada a la tarea de camuflaje (es y no es naturaleza) y enmudecimiento (se quita su valor político-público) de su labor. Teje así su propia economía de sometimiento/ocultamiento, como gueto femenino.

Pero si Irigaray cuestiona la infraestructura económica que domina la concepción del papel de la mujer en Freud es porque allí reconoce una «misoginia que puede entenderse como aval ideológico a los regímenes de propiedad en vigor»: la familia patriarcal monogámica. Sólo dando por sentado tal contexto de reclusión familiar es que Freud puede entender el trabajo femenino como «carencia de interés social» e «inferioridad social» de las mujeres».[50]

49 *Ibidem*, p. 103.

50 *Ibidem*, p. 107.

El tejido como lengua

Para Silvia Rivera Cusicanqui la noción de identidad como territorio es masculina. En cambio, «la noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido. Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación –o pueblo, o autonomía indígena– la práctica femenina teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al "otro" y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre territorios. Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores *ch'ixi*– que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía. La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes complejos y mezclados –Gamaliel Churata los llamó "una lengua con patria"– es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora –el mercado, el estado, el sindicato–».[51] ¿Cómo formular una teoría y una práctica del común que no sea un modo nuevo de exclusión de los otros en nombre de la comunidad?

51 S. Rivera Cusicanqui, *Potosí Reversa, op. cit.*, p. 9.

3. Entre la servidumbre y la nueva empresarialidad popular: el taller textil clandestino

Orientalismo

«En Bajo Flores hacemos prendas y les ponemos etiquetas que dicen Made in India o Made in Thailand. De ese modo nadie va a pensar que lo que compra está hecho por bolivianos en Buenos Aires, en talleres clandestinos. Creen que viene del Lejano Oriente». Esta teorización proviene de un ex costurero que sintetiza claramente el supuesto de clandestinidad de los talleres textiles. De ellos existen más de quince mil entre la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense.[1] Producen para las grandes marcas,

[1] La información que más circula dice que habrían cinco mil talleres en Ciudad de Buenos Aires y otros quince mil en el Conurbano. El ex cónsul boliviano, J. Alberto González, sostenía ese cálculo en un artículo del periódico boliviano *Los tiempos*, titulado «En ese caso estaría hablando de cerca de veinte mil talleres que no están habilitados. Si se calcula que existe un promedio de cinco trabajadores por taller, la cantidad de personas trabajando en este esquema rondaría las cien mil», dice, pero aclara que sólo se trata de cifras estimadas» (7 de septiembre de 2009). http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20090907/100-mil-bolivianos-esclavos-en-talleres_35452_58150.html.

El Centro de Demostrativo de Indumentaria (CDI), calcula1700 talleres clandestinos en la Ciudad de Buenos Aires y 3.500 en el conurbano bonaerense. La Defensoría del Pueblo estima la existencia de doce mil talleres clandestinos en todo el país y por lo menos 3.500

pero también para los circuitos de venta textil informal y son el engranaje oculto de la reconversión e impulso del sector en nuestro país. Desarmada tras la importación masiva que facilitó la convertibilidad, la industria se relanza después de la crisis sobre nuevas bases, cuyo eje es la tercerización de la confección (corte y costura) en los llamados talleres clandestinos.[2]

Según el actual titular de la Unión Industrial Argentina, José Ignacio de Mendiguren (ex-vicepresidente de la Cámara Argentina de la Indumentaria), el 78 % de la ropa que se produce en el país se hace a través de circuitos ilegales. Lo cual supone la tercerización de la producción de las prendas en los talleres clandestinos, a los cuales le es entregada la tela (puede ser o no cortada) para su confección a través de un intermediario.

En Argentina, durante los años 90, los talleres textiles eran llevados adelante mayoritariamente por migrantes coreanos que empleaban a costureros y costureras de origen boliviano;[3] en la última década, estos talleres se

---

en la Capital Federal. La Unión de Trabajadores Costureros (UTC) denunció que sólo en la provincia de Buenos Aires «más de 150.000 costureros son esclavizados en los quince mil talleres que se encuentran desparramados por el distrito». Pero el carácter mismo de su condición clandestina evidentemente dificulta mediciones oficiales completas. Alfredo Ayala, dirigente de ACIFEBOL, ante la pregunta de si existirían quince mil talleres clandestinos en la Ciudad y unos diez mil en el Conurbano, asegura que se alcanza ese número con creces: «Son datos mínimos, diría yo. Hay más que eso. Y cada taller reúne en promedio entre diez o veinte personas. El casi ochenta por ciento de los bolivianos que viven aquí se dedica al rubro textil»; C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas, op. cit.*, p. 50.

2 Para una ampliación de la trayectoria de la industria, consultar Isidro Adúriz (2009): «La Industria Textil en Argentina. Su evolución y sus condiciones de trabajo», Buenos Aires: INPADE (Instituto para la Participación y el Desarrollo), disponible en http://www.foco.org.ar/documentos/Documentos%20de%20trabajo/La%20industria%20textil%20en%20Argentina.pdf.

3 Véase Jihye Kim,«Looking at the Other through the Eye of a Needle: Korean Garment Businesses and Inter-Ethnic Relations in Argentina», *Asian Journal of Latin America Studies vol.* 27, núm. 1, 2014, pp. 1-19.

han masificado, pero ahora los patrones-talleristas también son bolivianos. Esto ha significado un cambio decisivo, en la medida en que permite ver su crecimiento sobre la base de un *capital comunitario*. Ese capital ingresa como atributo laboral diferencial para el reclutamiento de mano de obra a partir de lazos de confianza y parentesco, y fusiona unos modos de vivir y laborar que explotan la riqueza comunitaria.

De la maquila al taller textil

El taller textil clandestino puede ser pensado como una variación del paradigma de la maquila. No porque se sitúe en la frontera geográfica ni porque emplee sobre todo a mujeres. Tampoco porque trabaje con tecnología sofisticada. Pero sí en la medida que constituye un *prototipo*, una fórmula de organización del trabajo, que va más allá del taller textil en tanto se replica en otros rubros e innova en las formas de precarización y transnacionalización de los procesos productivos. La utilización de la mano de obra migrante, con todo el juego de cálculo urbano y expectativas que la moviliza, es otro punto en común. La maquila, una industria de ensamble, es parte de una economía de ensamblaje global, al igual que el taller textil.

Además, sin ser una forma hegemónica del modo de producción en Argentina, los talleres exhiben *in extremis* ciertas características que hoy atañen a las formas precarias de los dispositivos contemporáneos de explotación que se sustentan cada vez más en el gobierno de la vida antes que en la regulación de las modalidades del empleo. Finalmente, comparten la estructura transnacional en que se inscriben ambas economías. En este punto, la dimensión del territorio asume un papel decisivo: se trata de zonas de frontera. En un doble aspecto: por la composición migrante de sus trabajadores y por la producción de una *zona de acumulación excepcional* que delimita, justamente, un confín de excepcionalidad para la producción de valor.

De este modo, el taller textil da forma al núcleo de la economía migrante y en esa dinámica se trama con la economía de las ferias «ilegales» y los circuitos comerciales «legales» y con la villa como espacio, también excepcional, de la ciudad. En la medida que el espacio del taller textil se enlaza con la feria y con la villa se organiza, en este entramado, una producción de espacio específica. Una zona, que amalgama una economía que la excede y, al mismo tiempo, que la sostiene como lugar excepcional.

Cálculo urbano

La maquila, dice Alfredo Limas Hernández,[4] formatea a una ciudad: *la industria maquiladora* en Ciudad Juárez *maquila a la ciudad entera*. Se trata de la expansión de una forma productiva a una forma-ciudad. Así, esa urbe –un desierto salpicado de maquilas– «urbaniza la injusticia». Esa urbanización explota a miles de mujeres jóvenes, provenientes del interior de México que, incluso así, encuentran en las maquilas nuevas posibilidades de consumo, de diversión, de trabajo, de vida. El desarraigo que puebla la ciudad es fuente de experiencias urbanas desobedientes y, al mismo tiempo, superficie sobre la que se asienta una ciudadanía apócrifa de trabajadoras sin derechos, a las que se sacrifica, a las que se asesina.[5] El resultado es una economía transnacional exitosa: Ciudad Juárez, en los 90, tuvo el índice de desocupación más bajo de todo México. De modo más general, señala Sergio González Rodríguez, esa industria mixtura mando y tecnología de manera fuertemente jerárquica: la «persona como brazo cibernético bajo mandos del mayor verticalismo a cambio de la

4 Alfredo Limas Hernández, «Minorías postnacionales en la globalización: el feminicidio en Juárez del 2002. Minorización de categorías culturales, el sentido del capital multinacional», en Mónica González (coord.), *Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y géneros*, México D. F., Quimera, 2004.

5 Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo*, Buenos Aires, Tinta limón, 2013.

paga exigua».[6] La industria maquiladora deviene industria del feminicidio, en la medida que viabiliza «el odio idiosincrático, misógino, de clase» y explota «cuerpos desechables». Dice González Rodríguez que Ciudad Juárez es un territorio-geografía de migrantes «que acepta el desarraigo y el abandono de la memoria comunitaria que los expulsó» a la vez que reemplaza esa memoria «por un *nuevo cálculo urbano que se desenvuelve entre la explotación, la supervivencia, la esperanza*».[7]

Tomamos la idea de cálculo urbano para pensar la racionalidad que organiza una experiencia metropolitana que ensambla empleos de alto grado de explotación y desgaste con formas de acceso al consumo, a la diversión y a la posibilidad de experimentar la ciudad. Este cálculo, en el caso de Juárez, está en juego en las mujeres migrantes del interior del país. Impulsa un nomadismo de riesgos, sufrimientos y peligros pero también de anhelos de progreso, de expectativas y proyectos, de búsqueda de independencia.

Algunas hipótesis

La hipótesis para entender la dinámica de la fuerza laboral migrante es comprenderla como una fuerza de decisión y voluntad de progreso que mixtura la definición foucaultiana del migrante como inversor de sí con la puesta en juego de un capital comunitario. Se trata de un impulso vital que despliega un cálculo en el que se superpone una racionalidad neoliberal con un repertorio de prácticas comunitarias.

Una segunda hipótesis, complementaria, es la articulación específicamente posmoderna de lo comunitario: su capacidad de convertirse en atributo laboral, en cualificación específica para la mano de obra migrante del altiplano en Buenos Aires. *Lo comunitario deviene, en su laboralización, fuente de una polivalencia pragmática, transfronteriza, capaz de adaptación e invención.*

---

6 Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, México D. F., Anagrama, 2002.

7 *Ibidem*, p. 87, cursiva de la autora.

En esta línea específica, se trata de explorar una tercer hipótesis: la *reproletarización* de la fuerza de trabajo no en el sentido de un disciplinamiento que encasille a la fuerza de trabajo bajo una forma predominante; sino para detectar los modos en que se amplían los sectores que forman parte de un proletariado difuso y fuertemente heterogéneo, reconfigurado tras la crisis, según modalidades laborales cada vez menos uniformes. Con esto nos interesa situar al trabajo migrante en el corazón de un proceso de reproletarización que cuestiona un imaginario y un discurso «normalizado» del trabajo, que se hace visible como contracara de la recuperación económica de la última década y también aquella que unidimensionaliza las clases populares bajo la idea de desproletarización.

La situación del taller textil clandestino, sin embargo, puede presentarse como una situación ejemplar de los matices con que debe comprenderse el término proletarización. Como señalan Shahid Amin y Marcel van del Linden «el "Tercer Mundo" sólo puede entenderse si las formas intermediarias del trabajo asalariado (indicadores de una proletarización parcial) son seriamente tenidas en cuenta».[8] Esto supone una no linealidad progresiva entre trabajo moderno y formas no modernas y, sobre todo, un modo de leer las articulaciones globales de la segmentación de la fuerza de trabajo. Con esto queremos señalar que el uso del término proletarización debe enmarcase, en nuestra investigación, desde una perspectiva que pone en primer lugar la heterogeneidad de los trabajadores y trabajadoras, en contextos de fuerte mutación y que, sobre todo, redefine la noción misma de identidades ambiguas, situaciones precarias y contextos «periféricos» que, al mismo tiempo, devienen centrales para comprender los cambios en la fuerza de trabajo.

Pero esa proletarización se pone en tensión en la economía del taller con la productividad y los usos de lo

---

8 Shahid Amin y Marcel van der Linden (edits.), «Peripheral labour: studies in the history of partial proletarianization», *International review of social history,* vol. 41, núm. 4, Cambridge University Press, 1997, p. 4.

comunitario. Cuando Raquel Gutiérrez Aguilar habla de «entramado comunitario»[9] refiere a las formas múltiples de reproducción y producción de la vida social «bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de acumulación del capital aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellas».[10] El término, señala la autora, refiere a sujetos colectivos diversos y «tiene la virtud de no establecer su fundamento en el interior mismo de la producción de capital –ie. en la esfera económica del capital; e intenta poner el acento, más bien, en la forma del vínculo establecido –comunitario, centrado en lo común– y en la finalidad concreta que lo anima: la pluriforme, versátil y exigente reproducción de la vida en cuanto tal. En este sentido se asienta en «aquello» específicamente humano que desborda una y otra vez el capital, que se expande por diversos terrenos de lo que solía llamarse la «esfera de la reproducción social natural», en contraposición y contraste a la esfera civil y a la esfera política».[11] Aquí contrapunteamos esta noción de entramados comunitarios, con acepciones de otro tipo, capaces de organizar formas de explotación y negocio, de microempresa y de progreso económico y, a su vez, no ser completamente ajenas a esas «pautas diversas».

De la fábrica recuperada Brukman al taller clandestino

Brukman, la fábrica textil ocupada mayoritariamente por mujeres, permite un contrapunto. Un contrapunto extremo, para plantear un primer dualismo que sin embargo luego iremos desmontando y problematizando. Brukman fue una de las empresas recuperadas por sus trabajadoras, mayoría de mujeres, apenas unos días antes del estallido

9 R. Gutierrez Aguilar, *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, México D. F., Pez en el árbol, 2011.

10 *Ibidem*, p. 13.

11 *Ibidem*, p. 14.

de diciembre de 2001. Se trataba de una fábrica textil que producía sobre todo trajes y que, en plena quiebra, fue abandonada por sus dueños. Su experiencia autogestiva fue protagonista de la crisis y un emblema de la recuperación de fábricas por sus propios trabajadores en plena debacle política y económica del país. Sus confecciones se convirtieron en *stencil*, deambularon por muestras de arte internacionales, y el discurso de estas costureras que sacaron sus máquinas a la calle fue escuchado y difundido por cientos de personas.[12] El taller textil clandestino, como imagen, es a primera vista su reverso: privado de público, bajo patrón, cuasi invisible.

Si la experiencia de Brukman vuelve positiva la crisis mostrando que la forma política de enfrentar la falta del trabajo no puede pasar por su pura aceptación como sumisión, el taller aparece como una forma brutal de subordinación y confinamiento de las y los costureros mayoritariamente bolivianos, sustrayendo esas condiciones de toda visibilidad pública. La reclusión del taller es parte de una articulación biopolítica y racista que se difunde como imagen extrema pero aleccionadora a toda la sociedad.

Como contrapunto nos interesan esas dos imágenes: si la exhibición de la relación quebrada entre cierta forma del capital y del trabajo, bajo la paradójica ocupación de fábricas una vez que éstas habían sido vaciadas y abandonadas por sus dueños, politiza esa relación en tanto revela la contingencia de todo orden y la capacidad colectiva para problematizarlo, la reclusión del taller despolitiza porque sustrae de la discusión pública el momento del dominio, volviéndolo abstracto, mistificado y, como veremos más adelante, usando argumentos culturalistas para su justificación. ¿En qué se sustenta ese ocultamiento, esa pretensión de correrlo de la «escena» del trabajo?

Su denominación como *clandestinos* refiere a varias aristas, de un modo no siempre definitivo. Por un lado, alude a las condiciones de documentación irregular (en

12 Véase María Moreno, «La fábrica de mujeres» en *La comuna de Buenos Aires*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

un abanico que va de la ilegalidad a la documentación precaria, llamada estrictamente «la precaria»). Por otro, tiene que ver con la situación tributaria relativa a la legislación laboral de los talleristas que es irregular mayoritariamente (aunque también se trata de un abanico de situaciones entre la habilitación y la infracción, entre la ilegalidad y el arreglo paralelo con las instituciones de control y fiscalización). Su inscripción como clandestino, más ampliamente refiere a un espacio ambiguo, indefinido, a la hora de conceptualizar y diferenciar el trabajo legal/ilegal, informal, en negro, etc. Además, muchos de los talleres son objeto de denuncias judiciales por trata de personas con fines de explotación laboral.[13]

¿Qué determina entonces la condición de clandestinidad en el caso de los talleres? Como señalamos más arriba, no es nítido ni unidimensional el encuadre que caracteriza a los talleres como tales. «Por lo general, los talleres clandestinos se encuentran inscriptos en la AFIP y dan facturas, y se han encontrado talleres (muy pocos) que estaban habilitados o con habilitación en trámite, y en los cuales los trabajadores se encontraban reducidos a la servidumbre».[14] Otros talleres cuentan con algunos trabajadores registrados como autónomos. Son talleres-dormitorio, es decir, donde se vive y se trabaja. Pero dar vivienda de por sí no es ilegal y no supone una causa de

13 Un informe presentado en mayo de 2011 por la relatora especial de las Naciones Unidas sobre Tráfico y Trata de Personas, Joy Ezeilo –quien visitó Argentina en septiembre de 2010–, recopila información sobre la existencia de talleres textiles que funcionan en provincia y ciudad de Buenos Aires «donde los trabajadores migrantes son explotados»: «Los talleres ofrecen sus servicios a las grandes marcas comerciales, tanto nacionales como internacionales. Los trabajadores son obligados a trabajar y vivir en las instalaciones, donde les retienen sus documentos y su libertad de movimiento es totalmente controlada», describe. Y basándose en la información que le ha brindado La Alameda sostiene que esta organización «ha identificado unos 600 talleres clandestinos en el país que trabajan para más de 103 marcas» y que también «denunciaron casos ocurridos en la industria avícola y en las distintas labores agrícolas en las diferentes economías regionales».

14 Ariel Lieutier, *Esclavos. Los trabajadores costureros de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Retórica, 2010, p. 24.

clandestinidad *a priori*. De allí los matices al caracterizar de modo absoluto esa condición. La cuestión que permite el accionar judicial pasa por el encuadre de la mano de obra empleada bajo la figura de «reducción a la servidumbre», que habilita la intervención por medio de la normativa de la trata de personas.

En principio, cuando se habla de los talleres, clandestinidad se le llama a la yuxtaposición de una serie de condiciones de trabajo de extrema precariedad que mixturan, en un contexto de crecimiento de la economía (tanto formal como informal), *irregularidades* desde la óptica de la regulación del trabajo formal, contractual, con *ilegalidades* desde el punto jurídico estricto en situaciones de fuerte indistinción entre condiciones de vida y de trabajo, de empleo y servidumbre.

Características de esas *formas laborales* ya están esparcidas en el mercado de trabajo en general como formas concretas de precarización pero en el taller, debido a su carácter extremo, ponen de relieve su carácter simultáneamente *excepcional y general*.

Entonces, si el lenguaje de la regulación refiere a un mundo del trabajo en el que se busca legislar sobre condiciones de producción, la noción de clandestinidad expone una gestión de la mano de obra que excede los parámetros jurídicos y que incluye esferas vitales al interior de un gobierno más amplio del cuerpo y la subjetividad de quien trabaja. La gestión de ese exceso se da en dos sentidos: 1) como un tipo de explotación que va más allá de la flexible legislación laboral y 2) como valorización de una vida comunitaria. El taller, en todo caso, hace resurgir la servidumbre en un contexto desarrollista –es decir, de cierta recuperación de la economía nacional– en condiciones posneoliberales.

Una superposición imprevista complicó aun más la imagen del taller textil. En el ex centro de detención clandestino Automotores Orletti, un viejo taller mecánico utilizado como lugar de tortura para detenidos-desaparecidos de Argentina y de otros países sudamericanos bajo la estrategia represiva continental del Plan Cóndor

de la última dictadura, se descubrió que en 2007 funcionaba un taller clandestino de costura.[15] La superposición desquiciada de clandestinidades, trastorna aun más el discurso público sobre los talleres textiles.[16] ¿Qué significa la persistencia de espacios clandestinos de encierro en un momento donde los ex centros de detención se están convirtiendo en espacios públicos dedicados a la memoria? Que el mismo sitio, aún con las ruinas y rastros de su funcionamiento a manos del terrorismo de estado, sea alquilado y utilizado como taller clandestino de confección, convierte ese encierro en una imagen saturada simbólicamente y que, involuntariamente, conecta momentos históricos radicalmente disímiles. La modalidad del encierro no refiere a una persecución política, con sus tácticas de secuestro, tortura y muerte; sino a la fijación de una mano de obra migrante que se gestiona como fuerza de trabajo en condiciones renovadas de explotación.

De la calle al trabajo

La crisis de 2001 y el posterior declive de las impugnaciones al trabajo asalariado que surgieron de los sectores más radicalizados del movimiento de desocupados,[17] dejan

15 Véase «Centro clandestino, esta vez de confección» en www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-82598-2007-03-31.html.

16 Un artículo de Lucila Anigstein, en el diario *Renacer*, reseña que varios bolivianos estuvieron detenidos-desaparecidos en Automotores Orletti: «Según datos otorgados por FEDEFAM (Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos Desaparecidos), de los desaparecidos bolivianos en la Argentina hay 35 casos documentados y al parecer hay más de 100 casos de desaparecidos en el Norte Argentino, en su mayoría gente muy pobre que no lo denunció. Se sabe que una gran parte fueron llevados al centro clandestino de detención Automotores Orletti, ubicado en Venancio Flores 3519 esquina Emilio Lamarca del barrio de Floresta» («Experiencia boliviana en la lucha del Movimiento Villero»: http://www.renacerbol.com.ar/edicion173/sociedad01.htm).

17 Véanse Colectivo Situaciones y MTD de Solano, *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes*, Buenos Aires, De mano en mano, 2002; R. Zibechi,

leer en perspectiva y visibilizar a la mano de obra migrante como elemento clave de la recomposición del mundo del trabajo bajo nuevas formas laborales. Que la mayoría de los trabajadores y trabajadoras de los talleres textiles sea de origen migrante revela y permite analizar algunas claves de tal recomposición. O cómo lo señalamos más arriba, exhibe las características de una reproletarización en marcha. El trabajo migrante en los talleres clandestinos a la vez que expone ciertas condiciones excepcionales del empleo al mismo tiempo revela una matriz común del empleo tras la crisis. En este sentido, las condiciones del trabajo migrante exacerban y amplifican un debate en torno a las condiciones generales del trabajo y a su constitutiva heterogeneidad actual.[18]

En el caso de los talleres textiles se trata de una *fórmula organizativa* que no se confinará al taller, sino que se replica en otras ramas y ámbitos laborales. Esa proliferación del taller textil más allá del taller textil habilita a tomarlo como situación paradigmática de una precarización/informalización que no deja de ampliarse y variar. Como un cromatismo al interior del diverso mundo del trabajo. La mano de obra migrante condensa, a primera vista, la faz inversa del rechazo al trabajo o, al menos, de su problematización tal como en Argentina se experimentó a partir de los altos índices de desempleo y del surgimiento de un amplio espectro de movimientos de desocupados que politizaron, nombraron y discutieron tal situación de crisis del empleo. Decimos faz inversa en tanto el trabajo migrante propagandiza su «mansedumbre» como clave de su productividad. En esa ecuación el impulso de la migración como decisión y anhelo de nuevos horizontes queda confiscado o anulado e impide una conceptualización de las formas de trabajo migrantes que no se sustenten en explicaciones culturalistas.

Dispersar el poder, Buenos Aires, Tinta Limón, 2003; M. Svampa y S. Pereyra, *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras,* Buenos Aires, Biblos, 2003.

18 S. Mezzadra, «En la época de lo *post*», en *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida. El impasse de lo político*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

Hay que señalar que esta situación coexiste con un discurso macropolítico que hace creciente hincapié en las posibilidades nacionales de recuperación de la crisis y del sistema político y que tiene como corolario un replanteamiento de los subsidios al desempleo que pasan de ser contra el desempleo a ser políticas que pretenden la recuperación del trabajo bajo nuevas modalidades.

El desfasaje o, mejor, coexistencia entre un discurso neodesarrollista a nivel macropolítico y estas formas laborales es una clave fundamental para entender la complejidad de su relación. Jorge Vargas, en un artículo del diario boliviano *Renacer* titulado «La variable política con los talleres textiles», vincula los talleres con el crecimiento de la industria local y no con su amenaza, como suele argumentarse, gracias al proteccionismo relativo del gobierno: «Si fuera otro tipo de gobierno, neoliberal por caso, abriría la importación libre de prendas y entonces se vería cuantos talleres pueden producir, cuando una avalancha de prendas a precios irrisorios inunde las tiendas y ferias argentinas y obligue a cerrar talleres y cambiar de rubro económico. Pero ese no es el sesgo de este gobierno. Aun con errores y falencias, hay una política general de protección, fomento y desarrollo de la industria y producción argentina. Y los talleres textiles porteños y bonaerenses forman parte de ellos, por más que muchos documentos de patrones y trabajadores nos digan que nacieron en Tarata, Potosí, Achacachi, Oruro o que bailaron saya en Los Yungas».[19]

El taller textil como núcleo de la economía de la migración

El taller textil concentra modos de trabajo que explotan la «nacionalidad boliviana» –que es un modo rápido de nombrar variables no nacionales, vinculadas a una pertenencia comunitaria quechua/aymara (¡y no sólo!)– como recurso de valorización. En este sentido, lo que se explota es simultáneamente un triple diferencial: salarial, de estatuto legal pero, sobre todo, de riqueza comunitaria.

19 Véase www.renacerbol.com.ar/edicion160/sociedad01.htm.

El tallerista se hace cargo del contacto y traslado de los trabajadores, asume muchas veces responsabilidades ante la comunidad de origen de los trabajadores reclutados, organiza la comida (lo que se come, cuánto, cuándo y dónde), dispone de los documentos como garantía de fijación de los/las trabajadores/as, maneja el pago según criterios *ad hoc* (familiaridad, preferencias personales, obediencia, cumplimiento, agradecimiento, etc.), según cálculos de cualidades poco mensurables, organiza el sistema de endeudamiento por el adelanto del costo del pasaje y de la vivienda y la comida y regula el contacto con el afuera del taller, el tiempo y las actividades de ocio así como los contactos con el país de origen y las condiciones y modalidades de vivienda compartida (hacinamiento y cama caliente).

¿Cómo se traduce esa pertenencia comunitaria a cualificación laboral? En la medida que se propone y propagandiza como una «nacionalidad» especialmente sumisa y laboriosa gracias a usos y costumbre *arcaicos*. Se trata de ciertos atributos que, como estereotipos, funcionan cualificando la fuerza de trabajo y diferenciándola: es decir, produciendo y haciendo valer esa diferencia étnico-nacional en el mercado.

¿Cómo se sostiene y refuerza la «cualificación» específica a la que aludíamos? En primer lugar, porque los trabajadores y trabajadoras migrantes se encuentran solos/as y desconocen la ciudad. También sus derechos. Esto, claro está, caracteriza la condición migrante. Han llegado gracias a lazos familiares y/o vecinales, que funcionan como contactos concretos, gracias a los cuales se migra y se arriba directamente al taller. Esos modos de parentesco y/o vínculos comunitarios obligan a innumerables concesiones hacia los empleadores y refuerzan el compromiso con el taller. El taller se vuelve entonces un dispositivo de reterritorialización, arma un nuevo tipo de comunidad, en una ciudad desconocida.

«Trabajó un par de meses en la cocina y después se metió a la máquina a trabajar y ya ganaba como nosotras. Como yo manejaba todas las máquinas, y como era la "sobrina", después de los primeros cuatro o cinco meses me aumentaron 100 pesos. Ya no ganaba 300 sino

400 pesos. Y me decían: "esto es un favor que te estamos haciendo, porque tú eres la sobrina, porque aprendiste a manejar todas las máquinas y porque estás como encargada". Y como encargada también tenía que ayudar a trabajar las telas antes de la producción, estirarlas, hacerlas "dormir" para que estén listas para la costura. Tenía que repartir el corte, organizar a las chicas, ayudar a mi primo con las tareas, irme a la feria… Por todo ese trabajo ellos me aumentaban 100 pesos. Pero no teníamos descanso».[20] La suma de tareas parece infinita y sin fronteras gracias a un *diferencial de explotación* que se sostiene en el desarraigo y en el tipo de reterritorialización comunitaria que se explota. Pero que también se soporta, como veremos más adelante, por una fuerte voluntad de progreso. *Se trata de un cálculo doble. El primero se hace antes de migrar. El segundo cuando se constata que las condiciones de trabajo son peores que las imaginadas.*

La economía del taller no se circunscribe a él. Incluye una constelación de instituciones: radios, boliches, empresas de transporte y de remesas, clínicas, ciertos barrios, arreglos (implícitos y/o clandestinos y explícitos y/o legales) con las autoridades (policiales, municipales, estatales), y se replica (aunque de modo diverso) a otros oficios/labores: quinteros/as, fileteadores, verduleras, albañiles, trabajadores rurales. Se replican allí similares condiciones de trabajo, haciendo de la fórmula organizativa del taller una suerte de *prototipo.*[21] Expansivo pero manteniendo su relativa *invisibilidad.*

---

20 Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textile*s, *op. cit*.

21 Para el caso de la población boliviana migrante, referimos a la enumeración del propio ex cónsul, José «Gringo» González: «Los bolivianos están trabajando en situaciones increíbles como, por ejemplo, el pelar pescado. Hemos tenido la oportunidad de hablar con compañeras, hemos ido a una peladora de pescado, una cooperativa, donde se repite el mismo sistema de los talleres textiles. Les hacen creer que son cooperativistas, cuando en realidad es uno el dueño que los explota a todos. Les dice "hermanos cooperativistas". Mentira, son sus empleados. Le llaman cooperativa, pero es una empresa donde hay un dueño de los medios de producción y los otros trabajan para él. Compañeros que vivían en Potosí, que en su vida habían

Dimensión transnacional

El tipo de articulación heterogénea que se trama alrededor del taller muestra un ensamblaje transnacional, que da cuenta de un estatuto del trabajo difuso y confuso: articula la microempresa con el auto-empleo, el trabajo de tipo familiar con relaciones salariales sustentadas en lazos de parentesco y el taller de tecnología poco desarrollada con la comercialización de grandes marcas que incluso exportan sus productos.

El taller textil articula niveles y secuencias productivas distintas. Los y las costureras migrantes cortan, confeccionan, van a la feria y también viven en los talleres; cuidan sus hijos y los de otros, limpian y cocinan. Los talleristas que comandan esa producción, también migrantes pero con trayectorias exitosas en el negocio, trabajan a pedido como fabricantes, para diversas marcas. Pero también hacen una diferencia produciendo prendas para vender en la megaferia La Salada, incluso a veces produciendo una marca propia.[22]

---

visto un pescado, pelando pescado, especialistas, a una velocidad alucinante. Compañeros ladrilleros, sobre todo en la zona de Neuquén. El mejor ladrillo de Argentina se produce en esa zona, donde es dramática la situación de los trabajadores, porque son negocios familiares y ahí los niñitos desde que caminan empiezan a trabajar. Igualmente creo que en los talleres se viven las peores condiciones, porque ahí están encerrados y ahí está lo perverso. En la ladrillería por lo menos miran el sol, miran las estrellas a la noche, respiran el aire. Y es muy esmerado el trabajo, muy sacrificado. Ellos no quieren sacar documentos, porque no tienen huellas, porque trabajan con barro y se les borran las huellas. Para migraciones, la solución es que dejen de trabajar dos meses, porque en dos meses se regenera la piel. Pero, ¿de qué viven esos dos meses? Nunca nos respondieron. Entonces siguen sin poder anotarse» (entrevista personal).

22 «*–¿Ellos producían para su marca o trabajaban para otras marcas también?* –Ellos tenían su propia marca. Trabajaban para su marca nada más. Era ropa para nena: remeras, musculosas y cosas sencillitas que salían al toque y eran fáciles de hacer. *–Iban al puesto de La Salada y se vendía todo…* –Sí. Tenían un puesto fijo que lo habían comprado y tenían otros dos puestos más en alquiler. Ahí se vendía todo. Tenían una buena entrada. Incluso tenían unas vendedoras que eran

Hay una figura más: el intermediario que suele operar como nexo entre el tallerista y la marca. A veces son fabricantes fantasmas que sirven como eslabón de blanqueo para las marcas o figura responsable en términos tributarios. Luego, se ubican las marcas de primera línea que venden en los comercios más caros del mercado y algunas destinan parte de la producción a la exportación.[23]

---

argentinas a las cuales les pagaban 20 pesos por feria o algo así. A ellas también las habían acusado de robarles. Pero siempre teníamos que aguantar porque no teníamos donde ir. Y la garantía que teníamos era el documento que lo tenía ella. Y sin el documento no podés hacer nada», en Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textile*s, *op. cit*.

23 La descripción que hace Alfredo Ayala, líder de los talleristas y titular de ACIFEBOL (Asociación Civil Federativa Boliviana) del funcionamiento de los intermediarios es la siguiente:
«AA: Las marcas hoy en día tienen como testaferros. Hay intermediaros. No son ellas mismas las que van a contratar. Ellos, los intermediarios, son los que negocian los precios entre las marcas y los talleristas. Es el que pone la cara y distribuye.
CS: ¿El intermediario es legal?
AA: Es ilegal también. Ni siquiera tiene remito para responder. El remito lo tiene el tallerista y la marca lo obtiene a través del intermediario.
CS: ¿Ustedes reclaman a la embajada que promueva la legalización?
AA: Por supuesto, porque si no vamos a seguir siempre en lo mismo.
CS: Ante la legalización, ¿puede ser que las marcas dejen de interesarse en la economía de los talleres?
AA: No, no creo que esto sea así. Por el contrario, esto haría que mucha gente obtenga el trabajo directamente.
CS: De todas maneras, el intermediario es una figura posible porque le garantiza a la marca trabajo muy barato…
AA: No sólo el trabajo barato, sino también la liberación de impuestos. Por los trabajadores tienen que pagar obra social. Son millones de pesos que se ahorra la marca.
CS: ¿El intermediario suele ser más argentino o boliviano?
AA: Mayormente son argentinos, pero también hay bolivianos.
CS: ¿Y cuál es la figura legal con la que le factura a la marca?
AA: Como tallerista. Aunque no tengas taller, representas a varios pequeños talleres. Y estos tipos tienen el control sobre los talleres. Porque, conocí un caso, en el que el intermediario no quería pagarle al taller y no se le podía reclamar nada porque no había ningún papel.
CS: Es decir que el futuro del empresariado boliviano sería o bien legalizarse o bien irse a Bolivia y exportar desde ahí hacia Argentina o Brasil…

Una primera lectura podría argumentar la extrapolación en Argentina de una realidad productiva que ya existe en Bolivia. Se trataría de una integración por abajo a través de modalidades flexibles de empleo, en una suerte de homogeneización regional posneoliberal capaz de incluir una variedad de formas de trabajo cada vez más amplia, recombinada en cada territorio. Es este un modo de hipotetizar que las migraciones tienen el efecto de hacer migrar también formas laborales que multiplican y transnacionalizan el estatuto informal del trabajo. Como señala Álvaro García Linera para referirse a Bolivia tras las reformas neoliberales de los años 90, se organiza un sistema productivo «dualizado»: entre empresas con capital extranjero y unidades domésticas y pequeños talleres. «Abandonando el ideal de la "modernización" vía la sustitución de las estructuras tradicionales urbanas y campesinas, el nuevo orden empresarial ha subordinado de manera consciente y estratégica el taller informal, el trabajo a domicilio y las redes sanguíneas de las clases subalternas, a los sistemas de control numérico de la producción (industria y minería) y los flujos monetarios de las bolsas extranjeras (la banca). El modelo de acumulación ha devenido así en un híbrido que unifica en forma escalonada y jerarquizada estructuras productivas de los siglos XV, XVIII y XX a través de tortuosos mecanismos de exacción y extorsión colonial de las fuerzas productivas domésticas, comunales, artesanales, campesinas y pequeño empresariales de la sociedad boliviana». Es a este modo mixturado que García Linera nombra como *«modernidad» barroca*.[24]

Sin embargo, hay un *plus* en el trabajo protagonizado por la mano de obra migrante. El desarraigo, el

---

AA: Sí. La primera de las posibilidades que anunciaste sería la que nosotros queremos que suceda. Nosotros peleamos por la legalización. Porque muchos están hartos de trabajar como delincuentes escondiéndose de la policía y los inspectores. Incluso también hay falsos inspectores que son delincuentes y que se aprovechan de esa situación», *ibidem*.

24 A. García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO, Prometeo, 2008, p. 270.

desconocimiento de la ciudad y de los derechos, así como la reclusión forzada en espacios como los talleres produce un *diferencial de explotación* que es central en la organización productiva: «Como inmigrantes, la explotación que nosotros sufrimos es mucho más jodida que la explotación normal, en tu propio país. Por muchas razones: porque no tenemos documentos, porque no conocemos el lugar, no sabemos las leyes que nos corresponden ni cuáles serían en realidad nuestros derechos. Además, no conocer a nadie ni saber cómo moverte en la ciudad te obliga a cerrarte y a encerrarte; en fin: a aceptar todo lo que te digan tus patrones».[25]

Ese diferencial de explotación, hipotetizamos, provee a la mano de obra migrante de un entrenamiento complejo que se monta sobre el cálculo que regula la aspiración de progreso y la obediencia. Se obedece porque se calcula al mismo tiempo que la obediencia llega a sumas incalculables. En esa encrucijada, el y la trabajadora migrante cabalgan entre la definición foucaultiana del migrante como «inversor de sí» y la de quien se ve compelido y victimizado por condiciones de extrema soledad y dependencia personal.

Una nueva empresarialidad

Una empresarialidad específica surge de la informalización que explotan los talleres textiles, la cual valoriza elementos doméstico-comunitarios, pone en juego dinámicas de auto-organización y nutre redes políticas concretas. Si Sassen señala que la creciente polarización de la economía entre hogar y empresa tiene como efecto informalizar cada vez más sectores de la economía urbana,[26] aquí nos proponemos pensar más bien la mixtura hogar-empresa y su funcionamiento en la informalización de la economía urbana.

25 Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles*, *op. cit.*, pp. 10-11.

26 S. Sassen, *Una sociología de la globalización*, *op. cit.*, p. 149.

El componente étnico-comunitario de esta empresarialidad juega un rol fundamental en la medida que valoriza esa diferencia en términos de flexibilización en el mercado. Apela a ella para construir confianza y hace del tradicionalismo familiar un código de funcionamiento del mercado laboral.

Se calca un mapa sobre otro: el familiar sobre el laboral; el de los pueblos del interior boliviano sobre Buenos Aires. Pero en esa superposición todo cambia: el valor de la comunidad se flexibiliza hasta volverse forma de extracción de plusvalor en el taller; la pertenencia territorial deviene forma de agrupamiento transnacional.[27]

Avancemos sobre su caracterización comunitaria. Tal empresarialidad combina competencia y cooperación, lo que da un estatuto fundamentalmente ambivalente a sus modalidades operativas. Competencia: intrínseca a la lógica de proliferación y fragmentación de los talleres que proveen de prendas, por medio de intermediarios, a las grandes marcas. Cooperación: debido a la representación unificada como «economía boliviana» que se yergue frente a las denuncias (mediáticas y de algunas organizaciones contra el trabajo esclavo) y que abroquela a las entidades que reúnen a los dueños de talleres. Estas entidades, sin embargo, no se exhiben como laborales o empresariales, sino como representaciones «comunitarias». Debido a la misma formulación comunitaria de su estructura asociativa, se conforma un empresariado político-social que asume una gestión cuasi integral de la mano de obra: traslado, vivienda, comida, salud, empleo, ocio, etc.

27 «Lo que pasa es que Bolivia es muy tradicional. Siempre ha habido ayuda entre familias y no se considera trabajo trabajar con tu mamá o con tu tía. No es trabajo, es ayuda, es compartir con la familia. Entonces, utilizan mucho eso para traer a la gente. Yo me enteré de una señora de un pueblito que va todos los años a recoger niñas de entre 12 y 14 años para trabajar en costura. En el pueblo se la ve como la más bondadosa porque lleva a las chicas a Argentina. Y la gente del pueblo confía en ella porque es del pueblo, como de la familia». Por eso: «Así es que hay casi pueblos enteros de Bolivia aquí. En el Parque Avellaneda se hacen torneos de fútbol que son pueblos contra pueblos» (Testimonio anónimo, entrevista personal).

La figura del trabajador asalariado libre es puesta en cuestión por la misma lógica de funcionamiento –es decir, de rentabilidad–, a favor de una modalidad que en el lenguaje mediático fue difundida como «trabajo esclavo».

Este tipo de empresarios viabilizan la ayuda a los recién llegados, consiguen viviendas, comunican contactos, actúan como bolsas de trabajo y agencia de sepelios, intervienen a la hora de hacer reclamos al gobierno local y se constituyen corporativamente frente a organizaciones políticas, mediáticas y empresariales argentinas. Su efectividad está dada por una suerte de «poder de gueto»: en la medida en que confinan la red en la que el taller textil funciona a la «economía boliviana», se erigen en defensores y garantes de esa economía. Pero, a la vez, como esa economía se presenta indisociable respecto de un ethos cultural, los empresarios también validan su representatividad como legítimos intérpretes de esas culturas y tradiciones. No es casual que la mayoría de las organizaciones que reúnen a talleristas tengan nombres de asociaciones culturales más que empresarias.

Esta empresarialidad explota la pertenencia comunitaria en un doble aspecto. Uno es más literal: los talleristas van directamente a las comunidades en Bolivia a reclutar trabajadores. El otro es más amplio: una vez en el taller textil, las cualificaciones del trabajo refieren a un saber hacer comunitario. La implicación de la familia entera, la relación con el empleador basada muchas veces en una confianza también familiar (se lo llama usualmente «tío» y no «jefe» o «patrón», más allá de que el lazo familiar exista o no) y la interpelación de saberes y modalidades ancestrales de esfuerzo y labor colectiva dan lugar a una cualificación flexible, capaz de enormes sacrificios y privaciones, que funciona como sustento material y espiritual de un tipo de explotación de la fuerza de trabajo que la vuelve extremadamente rentable como eslabón primero de la fabricación textil.

En este sentido, el lenguaje de la comunidad y la constitución de *la comunidad como capital* son una especificidad de esta economía. Es también lo que permite que se la lea en términos culturalistas, desconociendo la materialidad

de su constitución como fuerza de trabajo y de sus relaciones productivas.

El énfasis en la nacionalización de la diferencia[28] («la bolivianidad»), se desdobla y se convierte en *etnización de la diferencia*: el ser «originario/comunitario» como cualidad específica en el proceso de valorización. A su vez, ambos mecanismos son reforzados e interpelados desde varias políticas. En especial, esa identidad es invocada y simultáneamente definida desde la representación que desempeñan los talleristas corporativamente. Y esto con dos propósitos estratégicos. Uno, como modo de lograr acceso privilegiado a la «fuerza de trabajo comunaria».[29] Dos, como forma de cerrar la economía migrante hacia adentro y reforzar la segmentación de la fuerza laboral.

---

28 Los primeros trabajadores textiles en Argentina también fueron migrantes. Como ahora. Sólo que venidos de Europa. Mayoría de mujeres, lograron la regulación de su actividad con la Ley de Trabajo a domicilio, que surgió justamente a partir de la necesidad del sector textil. Defendida por el senador Alfredo Palacios y concitando apoyo conservador, fue sancionada en 1941. Aun hoy regula la actividad que la originó. Y aun hoy concita resistencia de algunos actores del sector textil. Sigue siendo en ella que se amparan las demandas contra las marcas. La ley de Trabajo a domicilio contempla la figura del tallerista bajo un doble estatuto: como empleado respecto a quien le encarga el trabajo y como empleador respecto a los costureros/as. En 2008, el gobierno nacional presentó un proyecto de ley que recoge algunos de los principales reclamos empresarios. Según Lieutier, éstos son: la eliminación de los artículos penales, una modificación en la forma de solidaridad y la eliminación de la figura del tallerista. Esto último suprime el vínculo laboral entre fabricante y talleristas: «Esta es, sin duda, la gran reivindicación de los sectores empresarios; es el punto nodal de sus reclamos. Los fabricantes quieren que sus talleres sean considerados como proveedores y no como trabajadores dependientes de ellos. De esta manera, por un lado, se desligan, en parte, de la responsabilidad de lo que sucede en esos talleres y, por otro, se desregula el precio a pagar» en A. Lieutier *Esclavos. Los trabajadores costureros de la ciudad de Buenos Aires*, pp. 121 y 123.

29 Parafraseo aquí a Sinclair Thomson, cuando caracteriza a los caciques del siglo XVII por su acceso privilegiado a la tierra y a la fuerza de trabajo comunaria, en S. Thomson *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, *op. cit.*, p. 48.

Como señala Moulier Boutang: si las comunidades extranjeras frente a las condiciones de desigualdad institucional responden reagrupándose defensivamente y generando formas de organización propias, logran traducirse como «ventaja económica» en la medida que minimizan los costes de transacción y, agregamos, viabilizan la explotación de estereotipos como forma de jerarquizar el mercado de trabajo. Moulier Boutang señala que lo que se consigue es explotar una «renta de posición».[30]

Este uso se diferenciaría radicalmente de la *etnicidad como estrategia*[31] –o «etnicidad estratégica» para parafrasear el uso que el feminismo hace del término esencialismo–, desplegada como destreza de movilización, construcción de una agenda política y de un repertorio de reivindicaciones.[32] Y, a la vez, señala un claro antagonismo con las experiencias de construcción de la comunidad como recurso eminentemente antagonista. Es en este sentido que *la comunidad también puede ser usada como imagen organizativa para los trabajadores urbanos desde otro punto de vista*.

Al respecto, y discutiendo reformas a favor de la flexibilización laboral y sindical en Bolivia, dice Oscar Olivera, dirigente fabril de Cochabamba y líder de la Guerra del Agua de 2000: «La comunidad y el sindicato. Ahora bien, nosotros tenemos unas raíces ancestrales que se refieren al concepto de comunidad. Ese sentir y actuar de la comunidad se está perdiendo y nosotros queremos recuperarlo. Desde nuestra perspectiva, *el sindicato puede ser una réplica urbana de la comunidad*, es decir *que nadie nos pueda fragmentar ni dividir, que las decisiones se toman colectivamente y por consenso, que debe de haber una rotación en las responsabilidades, que pueda ser revocado el cargo*, en fin, tal y como

30 Y. M. Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado*, *op. cit.*, p. 113

31 M. Baud *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América latina y el Caribe*, *op. cit*.

32 Para ver este interesante debate: Baud, Michiel *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América latina y el Caribe*, op. cit. Para una perspectiva opuesta puede consultarse: J. L. Comaroff y J.Comaroff, *Etnicidad S.A.*, *op. cit*.

funciona en las comunidades andinas».[33] Como se verá, los rasgos comunitarios que señala Olivera no tienen nada que ver con la tradición comunitaria que se invoca como argumento culturalista en la explotación de los talleres textiles que analizaremos a continuación.

Una economía-ensamblaje

Taller-y-feria, así como taller-y-marca son inescindibles. Pero, por lo mismo, la relación marca-feria tiene igual carácter. La segmentación de la cadena de valor[34] permite que se complementen intermediarios, talleristas, marcas y trabajadores, funcionando en espacios físicos reducidos. Lo importante es la conexión entre estos eslabones: la orden del pedido, el cumplimiento de plazos, el traslado de mercadería, el traslado de trabajadores. Lo cual, a su vez, permite que algunas marcas también mixturen parte de su producción realizada en «blanco», de forma legal, cuyas facturas y comprobantes pueden presentarse en caso de una inspección, con otra parte en «negro» o clandestina que permanece oculta.

---

33 «La oposición en tiempos de Evo», entrevista realizada por Matteo Dean, en *Desinformémonos*, agosto de 2010, http://desinformemonos.org, la cursiva es de la autora.

34 Según D'Ovidio: «Resulta importante, a los fines analíticos, diferenciar el sector textil del sector de indumentaria. El sector industrial textil no está directamente vinculado con la problemática del trabajo esclavo en los talleres de confección, por ser éste el rubro de la fabricación del hilado y las telas para la realización de los textiles que luego son utilizados por el sector de indumentaria para la confección de prendas. Es característico de esta industria su mayor grado de formalidad por los requerimientos de gran acervo de capital debido al tipo de maquinarias utilizadas. De todas maneras, la problemática no escapa de su órbita y el sector ha manifestado su preocupación por abordarla, ya que es el que provee de materia prima al resto de la cadena de valor, existiendo aquí un vínculo directo con aquellos talleres», en María D'Ovidio, y otros, «Quién es quién en la cadena de valor del sector de indumentaria textil», Documento Fundación El Otro, Oxfam, 2007, p. 33.

A partir de la realidad de los talleres puede describirse un modo de acumulación que va ligado a la microescala en tanto se trata de talleres relativamente pequeños y que, sobre todo, no tienen como objetivo agrandarse sino, en todo caso, multiplicarse a través de relaciones de parentesco. ¿Es posible conceptualizar un nuevo empresariado popular de las economías informales (feriantes, talleristas, etc.) por su capacidad de «acumulación fractal» (Gutiérrez Aguilar), es decir, que no busca cambiar de escala?

En esta *escala* se inscribe justamente lo que denominamos para el espacio de la feria «acumulación fractal». El taller, es parte de la misma maquinaria, funciona en ensamble.

Los talleres textiles son preferentemente chicos. Entre diez y veinte personas es el número más común. Sin embargo, es difícil catalogarlos como «chicos» y, por tanto, como familiares, presuponiendo que este es un estadio provisorio, y que buscarían ampliarse o crecer. De hecho, los más grandes, son los menos. Es justamente esa escala pequeña y familiar la que rinde y los vuelve rentables. Lo que los vuelve flexibles frente al ritmo y variación de los pedidos y la posibilidad de alternancia con una producción para venta propia. De un modo que vuelve obsoleta la distinción entre empresa familiar y pequeña o mediana empresa.

Es esa microescala la que, por un lado, genera un margen de ganancia que hace viable multiplicar los emprendimientos hacia la venta de ropa propia en La Salada, o hacia la apertura de un bar o restaurante, o algún otro «negocito». Y la que, por otro, agiliza la competencia entre talleres.[35]

---

35 «–Ponele que una fábrica necesite sacar mil prendas. Mil prendas se hacen en menos de tres días, bueno según la complejidad; ahora si la necesita en dos o en un día, el tercerizador no se las da a un solo taller porque sabe que va a tardar tres. Se lo da a tres talleristas para que cada uno se esfuerce. Y a cada uno le dice que se lo da para que lo haga en un día. Entonces, en cada taller se paraliza lo que se venía haciendo para hacer eso. –*Fijate que la lógica del taller chico también tiene un sentido para esto, ¿no?* –Absolutamente. Por eso te digo que hablar de taller chico o familiar, o fabricantes de artesanías como le quieren poner ahora, no es lo importante. Lo que importa es su funcionamiento» (Testimonio anónimo, entrevista personal).

El taller, entonces, funciona en red: supone otra cantidad de talleres pequeños que hacen a la competencia del rubro. Es uno de los eslabones fundamentales de la industria textil una vez que ésta ha sido reestructurada tras el fin de la convertibilidad y la importación masiva. Su escala mayoritariamente pequeña no es una condición de difundida excepcionalidad, sino un rasgo de una nueva modalidad de funcionamiento de la industria textil.

Es esta escala la que promueve la posibilidad a los pequeños emprendedores de diversificarse. El taller facilita una expansión de otras redes económicas en las que encuentra, además, su razón de ser. La venta de ropa en las ferias, las radios que se escuchan en los talleres, así como los consultorios médicos y los boliches bailables a los que asisten las/os trabajadoras/es de los talleres conforman una constelación de emprendimientos que tienen su lugar y capital de origen mayoritariamente en los talleres textiles.

Hay ya inmobiliarias que se especializan en alquilar a los empresarios clandestinos: casas de propiedad horizontal, casi siempre antiguas, sin buenas condiciones edilicias, pero con varias habitaciones y/o dos pisos. Estas inmobiliarias saben que se destinará a talleres sin habilitación por lo que tampoco exigen contratos y garantías como en una locación común. Son propiedades, además, que no se prestan del todo para otros usos porque su estado no es bueno.

El taller funciona entonces como dormitorio, cocina, lugar de juego para los chicos y espacio de trabajo. Suele haber una cocinera o encargada de las comidas. Un solo baño. Las condiciones de hacinamiento, falta de privacidad o espacios propios, así como de seguridad e higiene son relatadas por varios ex trabajadores/as y recogidas en diversas crónicas. Son subrayadas, además, como prueba de las condiciones de la llamada «esclavitud».

El taller se monta fácil. La maquinaria que requiere es barata y sencilla, lo cual facilita su eventual traslado o el desmontaje del taller por completo. Entonces, poner en funcionamiento un taller sólo necesita de una casa-local, unos bienes de capital no muy costosos y una conexión de electricidad. El hacinamiento y la mala alimentación

producen anemia y, por el polvillo acumulado en el ambiente, frecuentes casos de tuberculosis y otras enfermedades pulmonares. La alta rotación de los trabajadores se sustenta en el continuo flujo de migrantes que se suceden como «aprendices». Las competencias técnicas de la costura son difundidas en Bolivia entre hombres y mujeres, por lo que se complementa con los requerimientos del taller.

El taller organiza toda una economía de la fijación de la mano de obra migrante recién llegada. Mixtura movilidad e inmovilidad: porque a la vez que fija en turnos de cama caliente, se alimenta de una alta rotación de la mano de obra. Rotación impulsada por las extremas condiciones de trabajo que suelen ser aguantadas un par de años como máximo (ritmo que se acelera con el cambio generacional). Mientras, hay intentos de fuga, pedidos de clemencia para volver al país de origen, arreglos-despidos, ascensos e independencias.

A su vez, la importancia económica del taller textil clandestino como núcleo de la economía migrante se entreteje –directa o indirectamente– con la economía habitacional, espacial, informal y migratoria que se asienta en las llamadas villas de emergencia porteñas y suburbanas.

El taller textil como excepción: tres argumentos para su (in)visibilidad

La clandestinidad se exhibe como una condición a la vez excepcional y proliferante. El taller textil en Argentina no es un espacio de trabajo *usual*: es a la vez taller-dormitorio y espacio «comunitario», de una intensidad laboral que se extiende en jornadas de más de doce horas, con turnos rotativos, y que se combina con una apuesta migratoria de gran riesgo. En esos pocos metros transcurre la vida completa de muchos migrantes recién llegados de distintos lugares de Bolivia, en la medida que el taller soluciona en un mismo tiempo-espacio la cuestión habitacional y laboral. Allí se cocina, se cría a los niños, se duerme y se trabaja y, al principio, es el modo de protegerse de una ciudad que se desconoce.

Hay una secuencia en la construcción de la visibilidad del taller textil como espacio *anómalo*. Como enclave de una economía específica ha sido conocido por dos cuestiones: el incendio de un taller ubicado en la calle Luis Viale, en marzo de 2006, en el cual murieron seis personas y la mediatización de su caracterización como trabajo «esclavo» inmediatamente posterior. En esa definición del trabajo interviene luego una polémica judicial-antropológica que se vuelve fundamental para hacer una genealogía de las relaciones de fuerza puestas en juego en la definición misma de este tipo de trabajo. Un tercer momento, después de la mediatización del caso y la judicialización de situaciones similares, proviene de su incorporación en la agenda global a partir de la vinculación entre el flamante Papa Francisco y una de las organizaciones argentinas impulsoras de la denuncia de estos talleres como modalidades de trabajo neoesclavistas.

Es posible enlazar esta secuencia para ver en funcionamiento las estrategias de victimización, moralización y judicialización que organizan un determinado campo de visibilidad de la cuestión del trabajo migrante en Argentina y, más amplio aún, para sugerir un tipo de vinculación entre norma y economía popular, que tiene como efecto la moralización (y condena) del mundo de los pobres.

Estrategias de visibilización

La producción de jurisprudencia respecto de ciertas situaciones *anómalas* del trabajo es particularmente reveladora de las formas en que el derecho se ve confrontado a la producción normativa en situaciones de excepción (excepción que se convierte en permanente en la «tradición de los oprimidos» que Benjamin desarrolla en sus tesis sobre la historia). En el caso que analizamos aquí, la excepción está dada por una doble vía: el carácter históricamente *excepcional* del estatuto migratorio laboral respecto a la norma del derecho laboral[36] y, más decisivo en nuestro análisis, por la eficacia

[36] Y. M. Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado, op. cit.*

de la comunidad como dimensión excepcional frente a la norma moderna en la organización del trabajo.[37]

La hipótesis que proponemos trabajar es ir más allá de ese estatuto doblemente excepcional para pensar en concreto una *articulación específicamente posmoderna de lo comunitario*: su capacidad de convertirse en atributo laboral, en cualificación específica para la mano de obra migrante del altiplano en Buenos Aires y ser a la vez repertorio de prácticas que mixturan vida y trabajo, lazos familiares y comerciales, relaciones de confianza y de explotación. Esta mixtura desafía lo excepcional al mismo tiempo que lo exacerba.

Sin dejar de lado su ambivalencia, este plus comunitario (o «valor comunidad») es convocado y usufructuado bajo modos conflictivos y heterogéneos, poniendo en tensión justamente sus múltiples usos y la pluralización de sus combinaciones como parte de una economía de la migración en Argentina. Esta perspectiva –que no es sólo más justa desde un punto de vista cognitivo, sino también, y sobre todo, más activa desde el punto de vista de las estrategias micropolíticas–, sin embargo, queda solapada frente a una serie de argumentos que buscan reducirla por medio de lo que aquí identificamos como tres procedimientos: la culturalización, la judicialización y la moralización. Vayamos uno a uno.

El argumento culturalista

Esta perspectiva se resume en un fallo judicial polémico y emblemático producido en relación a los talleres textiles. En 2008, el juez federal Norberto Oyarbide sobreseyó a tres directivos de una empresa de indumentaria, quienes habían sido acusados «de contratar talleres de costura donde se empleaban inmigrantes indocumentados, en

---

37 Partha Chatterjee, *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*, Nueva York, Columbia University Press, 2004 [ed. cast.: *La nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

condiciones de máxima precarización laboral». En el fallo, el magistrado argumentó que ese modo de explotación funcionaba como herencia de «costumbres y pautas culturales de los pueblos originarios del Altiplano boliviano, de donde proviene la mayoría» de los talleristas y costureros, y que quienes convivían en el taller eran «un grupo humano que convive como un ayllu o comunidad familiar extensa originaria de aquella región, que funciona como una especie de cooperativa». Tal resolución fue apelada tanto por el fiscal como por el abogado querellante. Las autoridades bolivianas en Argentina, por medio del cónsul general, también rechazaron el fallo diciendo que el juez «debió haberse informado sobre la naturaleza de las costumbres ancestrales, que nada tienen que ver con los tristes sistemas de esclavitud» de los talleres clandestinos».[38]

El fallo tiene el objetivo de explicitar una continuidad directa y comprensible entre la forma del *ayllu* o *comunidad familiar* y los requerimientos de nuevas modalidades de explotación. De modo que *el ayllu es traducido como unidad productiva para el taller textil pero al mismo tiempo, al encuadrarla como estructura ancestral-cultural, se la niega como forma de organización del trabajo y, por tanto, se la deja fuera del campo de alcance del derecho*. La paradoja queda expuesta: el fallo habla de tradiciones ancestrales para situar en un lejano *origen cultural* lo que, aquí y ahora, funciona como modalidad de explotación. Ese origen funciona como argumento exculpatorio del modo actual de organización de los talleres. Justificación culturalista que, en nombre del reconocimiento de una tradición, reivindica y ampara la excepcionalidad de las formas laborales del taller textil justamente por no considerarlas laborales. Si la *lógica comunal* fue creada por fuera de los parámetros de la producción capitalista, es esta misma *remisión al origen* lo que en la actualidad la exceptuaría de ser juzgada según la *lógica de la explotación*, al mismo tiempo que la incorpora completamente en la tercerización de la industria textil como clave de su nueva estructura flexible.

38 «Explotación, esa "costumbre ancestral"», *Página/12*, 15 de mayo de 2008.

El mismo argumento ya había sido utilizado por la Sala II de la Cámara Federal porteña: «En aquella ocasión, los camaristas Martín Irurzun y Horacio Cattani sobreseyeron a talleristas que habían sido procesados por el juez federal Ariel Lijo. Y en su fallo, hicieron alusión a la supuesta tradición cultural de los pueblos originarios y al ayllu, una organización comunitaria del pueblo aymara. De acuerdo con las definiciones académicas, el ayllu era una forma de comunidad familiar ampliada que trabajaba en forma colectiva en un territorio de propiedad común, en el Altiplano, donde todos obtenían el mismo beneficio y a lo sumo tributaban una parte de su producción al estado incaico. La tradición dice que allí no existían prácticas discriminatorias ni la posibilidad de acumulación individual, todo lo contrario a los sistemas precapitalistas de explotación que se ponen en práctica en los talleres clandestinos que funcionan en Buenos Aires».[39]

¿Cómo funciona específicamente el discurso de la unidad comunitaria como sintaxis de la explotación? Por *transpolación en el tiempo* de formas productivas completamente diferentes, ahora unificadas en la unidad espacio-temporal del taller textil integrado por migrantes. Y por *transpolación territorial*: se aplana la diferencia entre un «territorio de propiedad común» y su relación con una forma de autoridad estatal pre-nacional y el taller como enclave privado que el poder judicial de un estado, en este fallo, *exceptúa* de la normativa laboral nacional. El juez Oyarbide también sostuvo para sobreseer a los imputados que no se encontraba probada la finalidad de los acusados de «obtener directa o indirectamente un beneficio» económico, lo cual se castiga en el artículo 117 de la ley 25.871 de Migraciones («será reprimido con prisión o reclusión de uno a seis años el que promoviere o facilitare la permanencia ilegal de extranjeros» en el territorio nacional «con el fin de obtener directa o indirectamente un beneficio»).[40]

39 «Explotación, esa "costumbre ancestral"», *cit*.

40 Por tal delito el fiscal Evers había imputado a Nelson Alejandro Sánchez Anterino, Gabina Sofía Verón y Hermes Raúl Provenzano, responsables legales de la firma Soho, «tras determinar que desde

Oyarbide dictó el sobreseimiento en base a los argumentos mencionados y a nuevas inspecciones en las que detectó que la situación migratoria de las personas que estaban en el lugar «era regular», a la vez que «no se encontró a persona alguna realizando tareas del rubro textil ni maquinaria para desarrollar esa labor». El fallo fue apelado por el fiscal Luis Comparatore y por el abogado de la querella, Rodolfo Yanzón. «Es evidente que después de los primeros procedimientos, los talleristas dejaron de producir, mudaron los talleres a otros lugares y regularizaron la situación documental de las personas que viven allí», dijo Yanzón al diario *Página/12*. También rechazó los argumentos que se amparaban en las «antiguas costumbres de los pueblos originarios, que resultan totalmente inaplicables al caso y que incluso podrían ser tildados de discriminatorios». «El abogado pidió la intervención de la Sala I de la Cámara, que tiene un criterio opuesto a la que integran Catani e Irurzun: el 30 de noviembre último, los jueces Eduardo Freiler, Gabriel Cavallo y Eduardo Farah le pidieron a Oyarbide que no limite la investigación en los talleristas y que indague entre las empresas «que pudieron haberse aprovechado de esta actividad mediante el encargo de trabajos en estas condiciones».[41]

En respuesta a esta argumentación, el Colegio de Graduados de Antropología publicó un comunicado (24 de junio de 2008) oponiéndose al fallo de Oyarbide: «Aunque el ayllu y el actual sistema de explotación laboral en la

---

esa compañía se tercerizaban trabajos de costura en al menos dos talleres donde habían detectado la presencia de extranjeros indocumentados, que trabajaban doce horas por día, con haberes de entre 500 y 900 pesos mensuales y vivían en una piecita que les alquilaban los propios talleristas. "Ningún empresario contrata un taller de costura sin tener un mínimo de contacto previo donde se le garantice el cumplimiento de los plazos y las normas de calidad", sostuvo el fiscal en ese momento. "Esta circunstancia de explotación laboral –añadió– no sólo no puede ser desconocida por los empresarios sino que, por el contrario, indica que es consentida y tácitamente favorecida, para obtener mayor producción a menor costo"» en «Explotación, esa "costumbre ancestral"», *cit*.

41 *Ibidem*.

industria textil son básicamente distintos y se enmarcan en contextos que los vuelven incomparables, ambos son confundidos en el fallo. El mismo desconoce la organización propia del ayllu que, fundado en torno de valores como la reciprocidad y horizontalidad, contrasta con la asimetría de la relación patrón-empleado […] Debería haber sido tenido en cuenta el hecho de que los trabajadores no pactan las condiciones laborales en condiciones de igualdad sino en una relación de poder desigual profundizada por la condición irregular que los mismos empleadores fomentan». El fallo de Oyarbide, finalmente, fue apelado y la Cámara Federal de la ciudad de Buenos Aires lo revocó en septiembre de 2008. El argumento fue considerar «desacertado pretender extrapolar estructuras propias de pautas culturales del altiplano para explicar el funcionamiento de talleres textiles».

El argumento culturalista (treta de la espiritualización de la economía) tiene una doble cara. Exculpatoria en el caso del fallo de Oyarbide, en la medida que al confinar la cuestión de los talleres a prácticas culturales arcaicas evade pensar la situación que desafía a la normativa laboral nacional. Sin embargo, también el pronunciamiento experto-antropológico, que se encarga de manera relevante de diferenciar ambas situaciones (la del ayllu y la del taller textil), deja impensado el modo en que ciertos elementos comunitarios se ensamblan con la economía textil protagonizada por migrantes bolivianos. Ambas argumentaciones se esfuerzan en clasificar y encuadrar la situación del taller textil en relación a una definición de ayllu que no le cabe. Sin embargo, ¿hay elementos de una práctica comunitaria que organizan el espacio-tiempo del taller textil (y toda la economía con que se amalgama) que exigen pensar lo comunitario en una declinación urbana y posmoderna, como un ambiguo atributo laboral? La coetaneidad y contemporaneidad de elementos no contemporáneos (para usar nuevamente la expresión de Bloch) exige analizar de otro modo el ensamblaje de lógicas y elementos disímiles en una conjunción (el taller textil) que los anuda de manera novedosa y problemática.

Las modalidades comunitarias –de organización, autoridad, trabajo, etc.– encuentran una nueva compatibilidad con el mundo posfordista, de desnacionalizaciones parciales de segmentos del estado nacional y debilitamiento de los grandes centros de trabajo.[42]

El argumento judicial

Si, como lo advirtió Mauss,[43] el problema colonial es el problema de la mano de obra, toda vez que tratamos la cuestión del trabajo migrante, su dimensión colonial –es decir, una determinada relación de explotación y dominio– se vuelve inescindible. En este punto, la cuestión de la heteronomía es decisiva. ¿Por qué el mote de *trabajo esclavo* fue difundido tan rápidamente? ¿Por qué calzó tan bien tanto en los medios como en las representaciones de ciertas organizaciones, de los espectadores y opinadores *argentinos* en general?

La adopción de este término fue efecto de su difusión por la organización La Alameda y por los medios de comunicación, a quienes les sirvió como representación de una situación que a la vez permitía dos registros: el escándalo y la denuncia. Catalogaron así las condiciones de encierro, de fusión de lugar de trabajo y de vivienda, relaciones laborales que mezclan parentesco y no respetan ninguna convención legal, pero sobre todo creemos que tal denominación quiere dar cuenta de que se trata de *trabajo extranjero*. *El esclavo es extranjero, casi por definición*. La concepción que trasunta en las descripciones mediáticas subraya fundamentalmente la ajenidad y la extrañeza de tal forma de trabajo,

42 Véanse S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, *op. cit.*; A. Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, *op. cit.*; A. García Linera, «Estructuras de los movimientos sociales. Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia», en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna/Muela del Diablo, 2001.

43 M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

atribuible entonces sólo a una condición de extranjería. No existe estricta definición legal de trabajo esclavo,[44] aunque sí la figura de reducción a la servidumbre que opera a la hora de encuadrar penalmente algunos casos. Esto lleva inmediatamente a una perspectiva más general: la discusión sobre la trata de personas y la reciente sanción de una ley al respecto (Ley 26.364, aprobada en 2008) que es frecuentemente invocada como posibilidad de encuadre jurídico para lo que pasa en los talleres clandestinos, asociando –o incluso homologando– este lugar con los prostíbulos. *Así, la prostitución y el trabajo esclavo tienen un difuso estatuto común, relacionado a las migraciones internas y externas leídas sólo desde la perspectiva del tráfico y, a su modo, con los extranjeros y las mujeres como dos figuras del otro desvalido*. La inclusión de menores como trabajadores/convivientes en los talleres clandestinos refuerza esta analogía.

El argumento para lograr judicializar la situación del taller textil, entonces, se ampara en leerlo desde la perspectiva más general de la trata de personas. Se expande así la idea de un sometimiento de la voluntad, de un engaño completo por parte de los trabajadores y una imposibilidad sin fisuras de salir del taller textil, lo cual sería un estado totalmente forzoso. Este encuadre jurídico permite condenar estas situaciones y va inexorablemente ligado al argumento moralista. *Lo que la judicialización del taller textil logra por medio de la figura de la trata es quitar la cuestión del trabajo migrante de la discusión para reducirla a la figura de la víctima.* Fueron las organizaciones patronales de talleristas quienes primero respondieron contra este mote. Esgrimieron pancartas que decían: «No somos esclavos, somos trabajadores». La palabra trabajador reivindica una autonomía, la del asalariado libre, como imagen que se contrapone al sometimiento esclavo. Este contrapunto será una constante en este

44 Como señala Ariel Lieutier, la referencia a la prohibición de la esclavitud está en la Constitución argentina de 1853 y en el Código Penal se sanciona la reducción a la servidumbre, aunque sin definir de qué se trata, por lo cual se debe remitir a la Convención suplementaria sobre abolición de esclavitud, trata de esclavos e instituciones y prácticas análogas adoptada por Naciones Unidas en 1956 y ratificada por el estado argentino por la Ley Nro. 11.925.

debate, justamente, sobre las condiciones que definen una situación laboral/vital pero también sobre los límites nacionales que porta a su modo el estatuto de trabajador.

Muchas veces, la forma contractual entre el dueño del taller y la/el costurera/o es de palabra. Comienza casi siempre por un contacto de tipo familiar que hace el vínculo en Bolivia y organiza el traslado y la ubicación una vez llegados a Buenos Aires. A veces directamente los dueños de los talleres van a buscar a Bolivia a sus futuros empleados. El primer lugar del que reclutan es su propia familia, abriendo luego la oferta a anillos de proximidad: parientes más lejanos, amigos, gente de la misma comunidad. También existe una red más independizada, que se superpone con la anterior: los anuncios y pedidos de trabajadores que se difunden en Bolivia por la radio y por las carteleras en lugares públicos y hasta en iglesias. Todo un sistema de transporte gira alrededor de este tránsito y, una vez llegados las y los migrantes, hay esquinas-clave (específicamente en Liniers y Flores) donde se sabe que los talleristas van a buscar y «contratar» a los recién-venidos.

El contrato de palabra tiene una promesa que lo hace funcionar: la de ahorrar todo lo que se gane con el argumento de que no se deberá pagar alojamiento y comida. Sin embargo, el alojamiento y la comida son «descontados» o incluidos indirectamente como costo en el salario.[45] Lo que supone más concretamente la promesa es que quien llega no tendrá que conseguir vivienda y comida al recién arribar a un lugar desconocido, la mayoría de las veces sin contactos o con el único contacto de quienes ya están en el taller. Sin embargo, ese salario suele pactarse por precio por prenda, lo que hace recaer la obligación de productividad en los/as costureros/as.

45 Uno de los testimonios de la patronal, en su razonamiento, invierte el cálculo: en vez de decir que son descontados, los «suma» al ingreso: «hay que considerar lo siguiente: en la mayoría de los talleres la modalidad de trabajo incluye vivienda y comida. La Ley de Trabajo no estipula ni la comida ni la vivienda. Si a los que ganan 3.500 les suman la comida y la vivienda estarían ganando como 5.000», en Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas...*, *op. cit*.

¿Hay contrato o no hay contrato? ¿Sería ese el difuso límite entre el trabajador y el esclavo? Bajo el título «Trata de personas a través de agencias de empleo en El Alto»,[46] la revista boliviana *Cambio* cita al director de Empleo del Ministerio del Trabajo, César Siles, diciendo que la única entidad oficial para abrir una bolsa laboral es el Gobierno, a través de la Unidad Promotora de Empleos (UPE): «Esta instancia es la que cumple de intermediaria entre la oferta y la demanda del mercado laboral, de acuerdo con el artículo 31 de la Ley General del Trabajo». Sin embargo, ante la cantidad de agencias comerciales que son también de empleo, se buscó legislar por decreto: «Se trata de un marco legal más fuerte para sancionar a las comerciales que a la vez son agencias privadas de empleo. Con el decreto tendremos un marco legal específico para proceder a la clausura de estos negocios», dijo Siles. «A pesar de la normativa, las agencias venden direcciones de posibles trabajos y ofertan en pizarras o cartones avisos laborales, «pero sin dar la referencia del empleador porque los interesados deben pagar al intermediario entre tres y cinco bolivianos por la dirección o número telefónico» (Ídem).

La mixtura entre formas contractuales y de trata no hace fácil la clasificación y desafía el mote de esclavitud. También obliga a una normativa *ad hoc* para asuntos que son de carácter transnacional. La crónica de la detención de un tallerista en el norte argentino, transportando trabajadores para sus talleres textiles en Buenos Aires, revela *el lugar del contrato laboral en condiciones no contractuales, una caracterización que complejiza tanto la noción de trata como de contrato:* «Primero dijeron que iban a visitar a familiares, pero luego admitieron que habían firmado un contrato para trabajar en talleres ubicados en Buenos Aires, con una jornada laboral de 7 a 23 horas y una paga de 500 pesos mensuales, con la obligación de residir en los mismos talleres», dijo a *Página/12* el jefe de Prevención y Lucha contra la Trata de Personas de la policía salteña, comisario Reinaldo Choque.[47]

46 http://www.cambio.bo/noticia..php?fecha=2010-01-18&idn=13572.

47 Eduardo Videla, *Página/12*, 25 de marzo de 2010.

El contrato aludido implica: a) una jornada de trabajo de 16 horas diarias, sin francos previstos, b) un salario de algo más de cien dólares mensuales (sobre lo que se descuenta el transporte, el alojamiento y la comida), c) la obligación de vivir en el lugar de trabajo, d) la retención de la documentación personal, e) reclutamiento voluntario por agencias de empleo y el traslado transfronterizo. ¿Se trata de contratos de servidumbre? ¿Formas de servidumbre voluntaria?

Nos parece que cuando se restringe la situación del trabajo migrante a la trata se borra un elemento diferencial decisivo: un mapa de desterritorializaciones y re-territorializaciones de poblaciones trabajadores enteras que va de la deslocalización minera en Bolivia de la década de 1980 a su ubicación en las periferias urbanas (principalmente El Alto), y luego a las rutas de migración hacia Argentina, Brasil y España. Resituar esta serie de desplazamientos y movimientos territoriales que son a la vez forzados por la situación de desempleo pero también efecto de decisiones y estrategias vitales permite reenmarcar el impulso migratorio por fuera de la cuestión de la esclavitud, como narrativa del sometimiento y la infantilización completa de los migrantes. El diferencial de poder que estos movimientos implican respecto a una red de tráfico de personas es incomparable. Más bien, vale encuadrarlo en lo que el colectivo Mujeres Creando denomina exiliadas/os del neoliberalismo, incluyendo el término exilio más allá de sus usos tradicionales de exilios políticos durante las dictaduras y remarcando, de ese modo, la continuidad de efectos entre dictadura y neoliberalismo en América latina. A su vez, esto exige elaborar una perspectiva de las migraciones como creciente transnacionalización de la mano de obra en relación a los requerimientos del mercado global[48] pero en nuestro caso enfatizando la particularidad de un movimiento sur-sur. Y en este aspecto, teniendo en cuenta la migración como nueva estrategia familiar de reproducción social transnacional, que desarma y reensambla hogares y que calcula sus formas de obediencia en relación a proyectos de progreso de más largo plazo.

48 S. Mezzadra y B. Neilson, «Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations», *op. cit*.

Esta idea ubica la pregunta por la cuestión comunitaria más allá de su acepción culturalista sin dejar de ver su *actualización* bajo nuevas modalidades ambiguas, variables y en tensión permanente. En esa flexibilidad, puede verse un desafío al estereotipo de la comunidad que hace de ella una figura homogénea, estable, arraigada sobre todo a un territorio fijo y delimitado. Conectar la cuestión comunitaria con la migración obliga a pensar la comunidad en movimiento, con todas las ambivalencias que pone en juego. Y sobre todo muestra una economía popular activa, capaz de renovar sus usos y costumbres, y vincularse a una economía transnacional. La dinámica migratoria aparece entonces de otro modo: como una fuerza compleja y estratégica, ambivalente respecto a las declinaciones bajo las cuales lo comunitario se convierte en un elemento de valorización, y expresiva del carácter abigarrado de los circuitos de valor que recorren nuestras ciudades.

El argumento moralizador

La Asociación La Alameda, surgida de las asambleas barriales tras la crisis de 2001, devino un actor importante en la visibilización del tema de los talleres textiles y de la propagación de la figura de la esclavitud. Recuperando la metodología del escrache, La Alameda recepciona denuncias, provenientes de ex trabajadores y otro tipo de informantes, y protagoniza actos públicos de denuncia frente al lugar donde funciona el taller clandestino. La Alameda coordina una red a nivel internacional, junto con *No Chains*, contra el «trabajo esclavo», apuntando al consumo responsable. Su líder, Gustavo Vera, ha señalado y denunciado las principales marcas de ropa que contratan talleres clandestinos. Vera se ha convertido, además, en un personaje de gran impacto mediático, tanto por las amenazas y golpes que ha recibido por parte de representantes de talleristas como por su alianza con el Cardenal Bergoglio, ahora devenido Papa y, obviamente, figura de relevancia global. Produjeron juntos imágenes de alta repercusión: «Rodeado de cartoneros y prostitutas, Bergoglio condenó la «esclavitud».

Con dureza, el cardenal denunció que hay personas que «sobran» en la Ciudad».[49] A pedido de la cooperativa La Alameda y el Movimiento de Trabajadores Excluidos, Bergoglio dedicó la misa «a los cartoneros y a las víctimas de la trata de personas, explotadas en los talleres textiles clandestinos y en los prostíbulos. La primera fue el 1° de julio de 2008 en la Iglesia de los Emigrantes de La Boca. Ayer, como entonces, el arzobispo de Buenos Aires reiteró que en esta ciudad «hay esclavos».[50]

Gustavo Vera sostiene que la voz que se escucha de la colectividad es la voz de los patrones, por lo tanto que está hegemonizada por la perspectiva de los talleristas. La estrategia de La Alameda es dar voz a las *víctimas*. A los denunciantes y a quienes son «rescatados». Construye al trabajador boliviano como tal, presa de engaños, maltratos y encierros. No es casual que esta empresa salvífica tenga puntos de contacto y una alianza creciente con la Iglesia Católica, en la figura del Cardenal Bergoglio. Y que se termine de consolidar en 2013 con la conversión de Bergoglio en Francisco.

La moralización puesta en marcha de manera conjunta entre esta organización y la Iglesia parte de considerar que lo que los trabajadores migrantes hacen no tiene una racionalidad propia, que es condenable, y que lo hacen, justamente, sometidos y obligados. La impronta colonial de las organizaciones salvíficas organiza todo un discurso de rescate y tutela que se siente «defraudado» cuando los supuestos salvados regresan al taller textil o «defienden» a sus patrones o, más aun, cuando rechazan y/o critican la misión de fundar cooperativas según la normativa de estas organizaciones.

49 Sibila Camps, *Clarín*, 5 de setiembre de 2009.

50 La ceremonia religiosa tuvo sus ofrendas: «una bolsa de arpillera rebosante de cajas de cartón plegadas, "lo que juntamos de día y de noche para dar de comer a nuestros hijos"; una bolsa confeccionada por costureras y costureros bolivianos que escaparon de talleres clandestinos; una prenda fabricada por la cooperativa La Alameda» en *ibidem*.

Anotemos tres rasgos comunes de los procedimientos que detectamos: todos provienen de organizaciones argentinas (la justicia, el saber experto, la organización social y la eclesial). Comparten, de modo diverso, la caracterización del taller como un tema de extranjería: es decir, consideran el funcionamiento del trabajo migrante como algo estrictamente ajeno y extraño. Para sacarla de su estatuto de *incomprensible*, el encuadre jurídico de la trata y su correlativo organizativo (La Alameda y la Iglesia), proponen la victimización y la infantilización de los trabajadores. Esta perspectiva va de la mano de la moralización, que incluye la condena de esas economías así como la denuncia de su funcionamiento. La *exterioridad* de estas perspectivas respecto de la lógica del taller textil no es puesta en cuestión en ningún momento.

¿Dónde está la voz de las y los costureros?

En una entrevista realizada en Buenos Aires, Silvia Rivera Cusicanqui esgrime que la voz de los y las costureras exhibe un cálculo que nadie quiere escuchar, una racionalidad de progreso que incluye y justifica lo que desde otra perspectiva se considera «trabajo esclavo».[51] Ella vuelve a la pregunta de Spivak sobre la potencia de habla del subalterno,[52] para advertir lo que no se quiere/puede escuchar o ver. Como la alegría de la viuda inmolándose al fuego (el célebre caso de Chandra relatado por Spivak), la tenacidad del migrante que se encierra en el taller. La perspectiva de Rivera puede confrontarse con la perspectiva de los ex costureros y costureras del Colectivo Simbiosis (ídem), cuya voz no niega la existencia de ese cálculo, pero lo complejiza con una experiencia, una trayectoria que agrega capas de sentido, memoria y malestar al mundo del taller textil. En este diálogo es posible pensar dos

51 C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas, op. cit.*

52 Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2011.

cuestiones radicalmente opuestas a los procedimientos que relevamos más arriba. Por un lado, el cálculo migrante y sus itinerancias. Por otro, la producción de una perspectiva de la injusticia y la explotación del taller desde el interior mismo del taller textil.

Vayamos a la explicación por la cual Silvia Rivera sugiere una caracterización de la dinámica del taller que no encaja en la noción de «trabajo esclavo». Propone, en cambio, utilizar las categorías de *dominación legítima, derecho de piso,* y *reciprocidad diferida* como formas alternativas de comprender la dinámica generacional, económica y progresiva de la microempresa migrante.

> «SRC. Mientras se hacen explotar van construyendo su microempresa. La idea de que en estos lugares está en juego una dinámica de esclavitud me parece totalmente equivocada.
>
> CS. ¿Vos cómo le llamarías?
>
> SRC. Subordinación, explotación, una mano de obra que está pagando un derecho de piso migratorio, para en el primer escalón recibir lo que se llama una reciprocidad diferida. Eso es lo que hacen tus papás contigo y tú tienes la obligación de hacerlo con tus hijos. Tu mamá te ha cuidado a tu hija, tú tienes que cuidar a la hija de tu hija, como una devolución a tu mamá. Diferido en el tiempo, se trata de un circuito de devolución: este fue explotado, ahora le toca explotar. Pareciera que fuera muy cruelmente el colonialismo, pero no es colonial esta regla. En todo caso sería una relación de clase. Estos no los consideran salvajes a los explotados. Los consideran aprendices pero no salvajes. Por eso es que la palabra esclavo, que siempre parte de una heterología cultural, es equivocada. Aunque es cierto que el conocimiento adquirido en la explotación colonial se vuelve un insumo para toda forma de explotación. Por ejemplo, es común en contextos de intensísima explotación, que se despliegue una otrificación del obrero, hasta considerarlo un salvaje. Por eso es tan fuerte la ciudadanía peronista aquí, porque si algo se rompió es esa premisa, la de que el obrero es un salvaje-otro, un recurso heredado de la explotación colonial, porque el repertorio de la dominación tiene también su propio bagaje de

> saberes adquiridos. Y son culturas de servidumbre, como dicen los antropofágicos».[53]

Lo que impugnaría de hecho el mote de esclavitud a este tipo de trabajo sería, según Rivera Cusicanqui, la existencia de reglas claras de manumisión. Lo que tal vez puede verse en varios relatos es el tipo de *cálculo urbano* que pone en marcha quien migra. Una cierta relación entre sacrificio y ciclo vital. El nomadismo de los trabajadores migrantes, especialmente jóvenes, es un saber hacer que combina tácticas cortoplacistas («por un tiempito nomás», como dice el Colectivo Simbiosis) vinculadas a objetivos concretos, con una ductilidad que permite combinar trabajo asalariado a destajo, pequeños emprendimientos de contrabando, tareas semi-rurales (quinteros/as), domésticas y comerciales autónomas y/o ambulantes (ferias, reventas, etc.).

En la *reciprocidad diferida* también aparece el núcleo temporal en el centro. «Eso es lo que hacen tus papás contigo y tú tienes la obligación de hacerlo con tus hijos. Tu mamá te ha cuidado a tu hija, tú tienes que cuidar a la hija de tu hija, como una devolución a tu mamá. Diferido en el tiempo, se trata de un circuito de devolución: este fue explotado, ahora le toca explotar».[54] La doble faz o circularidad de esta economía de la devolución diferida[55] tiene también una dimensión contenciosa. «En quechua moderno el intercambio temporalmente diferido de trabajos iguales es conocido como *ayni*. Pero esta expresión

---

53 S. Rivera Cuscanqui y C. Situaciones, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Retazos/Tinta Limón, 2010.

54 C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas, op. cit.*, pp. 21-22.

55 La cuestión de la reciprocidad, de Durkheim a Malinowski y especialmente con Mauss y Polanyi, se vuelve una noción fundamental en las ciencias sociales para pensar las economías que mixturan formas mercantiles y no mercantiles. Según Abduca (2007), el «carácter ubicuo, nodal, y central de la "reciprocidad", que aúna la distribución económica y la justicia jurídica y política, no es invención del griego ni de sus lectores. La encontramos, por dar sólo dos ejemplos, al oeste del estrecho de Bering al igual que en la tradición andina […]».

en quechua antiguo también quería decir venganza».[56] En la devolución o reciprocidad pospuesta habría entonces una suerte de sistema de justicia y/o de venganza, de inversión de lugares, de intercambio de roles (como lo narra «El sueño del pongo» de J. M. Arguedas). *Quien fue explotado, luego explota: reciprocidad-venganza.*

En ese circuito es posible interpretar la siguiente imagen. La feria de las Alasitas que se realiza cada año en Bolivia también se hace en Buenos Aires, en enero. En ella se vende y se compra en miniatura lo que se desea lograr en el año: ladrillos que auguren conseguir una vivienda, bebés que convoquen la fertilidad, o directamente billetes y autos. En Buenos Aires hay una miniatura que es una de las más compradas: una maqueta de un taller textil que promete el taller propio.[57]

La mayoría de los trabajadores textiles aspira a convertirse en dueños. Independizarse del dueño del taller, pero para abrir otro. Es una suerte de «evolución natural» para los costureros: conocen su operativa desde dentro, tienen los contactos y entienden la dinámica del trabajo. Evidentemente, esta lógica de proliferación «desde adentro» de los talleres tensiona y problematiza la noción de «trabajo esclavo» con que se los caracteriza. Volvamos a Rivera Cusicanqui: «Pareciera que fuera muy cruelmente colonialista, pero no es colonial esta regla. En todo caso sería una relación de clase. Porque no se consideran salvajes los explotados. Los consideran aprendices pero no salvajes. Por eso es que la palabra esclavo, que siempre parte de una heteronomía cultural, es equivocada. Aunque es cierto que el conocimiento adquirido en la explotación colonial se vuelve un insumo para toda forma de explotación».[58]

56 Ricardo Abduca, «Igualdad y equidad: la unidad de la especie humana como proyecto de autonomía individual. Los problemas de un caso concreto. Los talleres de costura en Buenos Aires», en la X° *Reunión de Antropología del Mercosur*, Curitiba, del 11 al 13 julio de 2011, mimeo.

57 Se puede ver la narración fílmica de esta escena en «Colección Overlock», de Julián D'Angiolillo.

58 C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas, op. cit.*, p. 22.

La propuesta de la autora enfatiza entonces una *autonomía* en esta economía que imposibilita concebirla como sistema esclavista. El dinamismo de la economía textil se alimenta de ese cálculo de progreso, de conversión de costurero en tallerista. Aun cuando, como apuntan muchos costureros y costureras, ese cálculo se vuelve posible sólo para unos pocos. Rivera Cusicanqui encuentra una frase sintética: «Mientras se hacen explotar, van construyendo su microempresa».

Derecho de piso, reciprocidad diferida y dominación legítima

Estas tres nociones que pone en juego Rivera Cusicanqui pueden ser contrastadas, o puestas a prueba, en el contexto del taller textil. Es decir, su uso proviene de situaciones de trabajo en Bolivia; sin embargo, nos preguntamos si su traspolación a la realidad laboral migrante en Argentina, teniendo en cuenta el *diferencial de explotación* que señalamos más arriba, hace que sigan funcionando del mismo modo.

La *dominación legítima*, basada en el *derecho de piso*, según la socióloga boliviana, supone una economía de sacrificio generacional: «El joven siempre es pobre. Salvo que sea heredero de una fortuna o que disponga de rentas que no han surgido de su trabajo».[59] En esta línea de razonamiento, la dominación *es legítima porque es temporaria*. Esa clave temporaria es, a su vez, el núcleo del *derecho de piso*: refiere a una suerte de canon de iniciación, un estatuto de aprendiz, que tiene sus costos, que se plantea como una conquista.

En tal legitimidad entonces subyace una *gradación progresiva* de labores y remuneraciones, de abnegaciones y recompensas. Es una lógica de aprendizaje y un sistema de pagos. Que indistingue, además, dinámica familiar y dinámica laboral. «En Bolivia toda la vida trabajas con tu familia, pero muy pocas veces hay forma de considerar a eso trabajo. Estás ayudando de niña a tu mamá, o de

59 *Ibidem*, p. 19

adolescente a tu tía, y así se continúa, pero sólo por pequeños momentos se llama a eso trabajo». En el taller textil, toda una cantidad de actividades domésticas, de limpieza y cuidado, son incorporadas al «trabajo» asalariado sin retribución extra pero como obligación impuesta por el patrón que busca replicar un esquema de división del trabajo familiar/comunal. Los vínculos familiares cuando existen, paradójicamente, refuerzan esa obligación y esa conversión de tareas domésticas en obligaciones laborales.

¿Cómo se declina este concepto de *ayni* en la economía de los talleres? Cuando los talleristas van a los pueblos o comunidades a reclutar trabajadores y trabajadoras para los talleres, el «acuerdo» es el siguiente: «yo te pago todo y luego tu me vas a devolver lo que yo estoy invirtiendo en vos». Esto se hace en nombre del *ayni. En parte este uso del término proviene de talleristas que son originarios de comunidades y que están familiarizados con este tipo de relaciones de reciprocidad.* Un ex costurero, explicando el *ayni* dice: «Quienes manipulan con esto saben lo que hacen, quienes están dentro de esta manipulación están siendo convencidos de que tienen que devolver a los talleristas. Es decir: sienten un deber hacia quienes los trajeron de Bolivia. El tallerista usufructúa la confianza en una economía de la reciprocidad, de modo de hacer un uso perverso en términos de explotación».

El colectivo Simbiosis Cultural al comentar el cálculo de la microempresa reconoce ese cálculo, su movilización de expectativas y también las desilusiones y engaños a los que se enfrenta. Además, desde su trayectoria migrante, agregan un elemento central. Si el *diferencial de explotación* que se vive y se sufre al llegar al taller arruina el primer cálculo que impulsó la migración, esto no obstruye un *recálculo que toma en cuenta esa nueva situación.* En ese recálculo es fundamental, nuevamente, la cuestión del tiempo.

Barroco

Silvia Rivera relata el caso de dos empresarios textiles que proveen a sus comunidades de fastuosas fiestas. El

principal, en esa narración, es Edgar Limachi, tallerista, residente en el barrio Charrúa, adyacente a la villa 1.11.14. El otro contrabandea telas producidas en un taller de Pekín. Impulsan el baile de Morenadas, pagan los vestuarios, consiguen las bandas, regalan la bebida, encienden el ambiente. Las Morenadas son un baile en el que «los morenos se visten de oro» (sic). Fastuoso en el vestuario, en las alhajas de oro, en las grandes bandas y en la variedad de colores, las Morenadas son exhibición de poderío, despliegue lujoso, ocasión anual de excesos.[60]

> El principal pasante de la fiesta, Edgar Limachi, llegó con su esposa desde el barrio Charrúa de Buenos Aires, donde conduce una exitosa empresa textil que da trabajo a muchos talleres subsidiarios. Su fábrica, junto a la red de microempresas que articula, contrata a cientos de paisanos de la provincia como jornaleros a destajo. Además da trabajo a muchos ahijados y caseros de otras localidades y provincias. […]
>
> El pasante de la segunda comparsa es también empresario en el rubro textil, pero se dedica al contrabando en gran escala de telas producidas en alguno de los miles de talleres de un barrio industrial en Pekín. La Morenada Central adoptó como emblema una matraca con la figura estereotípica del "chino", en homenaje a su exitosa "conexión oriental" que le ha permitido gastar más de treinta mil dólares para celebrar a Tata Santiago. Contrató a un famoso conjunto de cumbia villera, que ha cosechado éxitos en Buenos Aires con sus letras que hablan de los dolores y sufrimientos de la emigración pero también de sus éxitos y emprendimientos.[61]

Las preguntas de Rivera sobre estas fiestas solventadas por talleristas tratan de detectar la zona indiscernible en que este gasto tiene lugar, para correrse de las representaciones estereotipadas:

---

60 S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa... op. cit.*

61 *Ibidem*.

> ¿Podemos conformarnos con la imagen dualista y maniquea que opone un occidente mercantil y capitalista, a un sur-oriente de indios atrasados –o rebeldes–, que resisten inercialmente desde su economía "natural", o estallan espasmódicamente en alaridos de dolor y violencia vindicativa? En el polo opuesto del razonamiento: ¿podemos decir que estamos asistiendo a la formación de una nueva ciudadanía globalizada, homogénea, una suerte de mestizaje transnacional que haría de la "hibridez" y de la indeterminación su principal fuerza?[62]

Descartando ambas posibilidades, la localista-victimista y la cosmopolita desproblematizada, lo *ch'ixi* (abigarrado, manchado), en oposición a la noción más habitual de lo híbrido, da cuenta justamente de una forma recombinatoria compleja, que no expulsa de su interior lo contradictorio ni lo antagónico: «La vitalidad de este proceso recombinatorio ensancha esta frontera, la convierte en una trama y en un tejido intermedio, *taypi*: arena de antagonismos y seducciones. Estos son los espacios fronterizos en los que aflora la performatividad *ch'ixi* de la fiesta». Ese modo de abigarramiento es un modo del barroco, el «barroco *ch'ixi*». Y lo barroco toma una nueva inflexión puesto en trama con lo *ch'ixi*, como expresión extremadamente contemporánea.

Fiesta y economía del viaje. Ahorro y planificación

> Había llegado a Bolivia mi tío para una fiesta. Él siempre viaja para las fiestas, porque ellos bailan en fraternidades. Entonces, ellos llegaron para la fiesta de Carnaval en el predio de Alasita. Yo estaba teniendo algunos problemas en mi casa, y ese año estaba decidiendo dejar de estudiar y ponerme a trabajar. Estaba estudiando comunicación social. Cuando llegaron mis tíos, les comenté que tenía decidido ponerme a trabajar. Y ahí es cuando la mujer

62 S. Rivera Cusicanqui, «La contradicción/suplementación entre Cultura y Desarrollo», Ponencia presentada al Seminario Cultura y Desarrollo de la Fundación Prince Claus, La Haya, 28 de febrero 2009.

> de mi tío me dice: «¿por qué no te vienes a trabajar a la Argentina? Te va a convenir más, vas a ganar en dólares, no vas a gastar en nada, ni en comida, ni en pasajes. Yo te voy a dar todo y te vas sacar tu sueldito». Cuando me dijo que iba a cobrar en dólares yo me animé más porque pensé que iba a poder ahorrar, regresar a estudiar y ayudar a mi familia. Entonces, por ese lado, yo estaba un poco más segura de venirme. Después de ese ofrecimiento pasó algún tiempo. Yo pensaba que ya no me iba a venir, hasta que después me llamaron y me preguntaron si me animaba a venir. Mi tío me dijo que me iba a dar 300 dólares. Y como yo ya no estaba estudiando, me decidí.[63]

La fiesta, desde la economía que organizan los talleres textiles es también excusa de tránsito, modo de llegada a Bolivia, coartada de regresos permanentes y de reclutamientos seductores. También funciona como explicación en los pases fronterizos: se traslada gente y se justifica que se va o viene a una fiesta, es una forma de decir que es «por un tiempito nomás». Luego, la fiesta es también un modo de continuar y acrecentar el prestigio de quienes migraron en busca de mejores horizontes. Así, los viajes a Bolivia se vuelven exhibición de riqueza, ocasión de exponer lo conseguido: el carnaval o la fiesta del Gran Poder organizan esos tránsitos y también puntúan el calendario.

Desde la perspectiva de dos ex costureros, luego dirigentes barriales, se enhebra también en su trayectoria la relación entre la decisión de migrar, el taller y la fiesta religiosa como parte de un mismo entramado de recorridos. En una conversación, nos cuentan:

> A Capital llego a trabajar de rectista en un taller de costura. Trabajaba 18 horas, apenas dormía 2 ó 4 horas, me daban una cama… Recuerdo que ni bien llegué hice la primear caminata a Luján, la peregrinación juvenil… En el 90. Fue el primer domingo, me acuerdo que un paisano me dijo: «Es acá cerquita». Y la llevé a mi hermana porque no sabía que eran 50 kilómetros. ¡La tuve que llevar en andas! Llegamos a las 12 del mediodía, a la cuarta misa.

63 C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas, op. cit.*

> Yo llegué partido en cuatro. Ni bien terminó la misa, nos volvimos en colectivo. Y apenas me estaba metiendo en la villa, me asaltan. En ese entonces a mí me gustaba vestirme con ropa Puma, esas camisitas floreadas, estaba de lujo. Me apuntaron con revólver, y me sacaron la cámara fotográfica, todo me sacaron. Desde ahí en más, nunca más ropa de primera. Días antes me había comprado la casa… Era una casilla, de tercera mano. Después, en el 94, tuvimos un incendio, y ahí es donde nace la virgen de Luján acá en el barrio, la imagen propiamente dicha. Hubo una colecta en donde se juntaron 900 dólares que se usaron para comprar las chapas. Ahí también apareció Juanito, un diácono que estaba haciendo el sacerdocio, y trajo la imagen de Copacabana. Y el Padre Juancho trajo la imagen de Luján. Se hizo una misa y vinieron como quince curas. Desde entonces la recordamos todos los años. Todos los años en una casa distinta. La primera fue en casa de Nancy, una chica soltera con tres hijos, y mucho entusiasmo. Muchas veces ha coincidido que los pasantes de la Virgen de Copacabana son de la colectividad boliviana y los pasantes de la Virgen de Luján también. El incendio nos dejó en el barrio una costumbre de allá, de Bolivia. Nosotros lo hacemos tal cual es, con los ritos, las costumbres, la festividad, bebidas, música, baile. Dura hasta las 6 de la mañana. Se hace en la calle, ahí sobre Bonorino. Antes el espacio era mucho más grande, pero con el tiempo lo fueron reduciendo. ¡Le van quitando el terreno a la pobre! La virgen tenía todo ese frente, pero la gente lo fue usurpando (risas).

Bolivia como pasante

El modelo de la fiesta y del compromiso de sus «pasantes» fue propuesto por Evo, en un discurso reciente, como modalidad de integración política regional cuando Bolivia ofició de anfitrión de la Cumbre del ALBA. «Hermanas y hermanos somos "pasantes" de la Cumbre (de la ALBA) y cuando hay "pasantes" hay que acompañar a la fiesta, una fiesta democrática, una fiesta revolucionaria, una fiesta antiimperialista», dijo el mandatario en un encuentro con campesinos e indígenas del departamento subandino de Chuquisaca, a

quienes invitó a sumarse a ese evento internacional. «De eso dependerá que esa fiesta sea un éxito»[64], agregó. Declinando el vocabulario de la fiesta a un discurso anti-imperialista, Evo propone una figura popular comunitaria como recurso diplomático.

Así, según el periódico boliviano, Evo ubica a su país en la «tradición del prestigio social que envuelve a las fiestas patronales andinas, financiadas por una persona o un pequeño grupo de personas, para destacar el papel que le concernirá a Bolivia en la organización de la Cumbre del Alba y las paralelas de organizaciones sociales y de empresarios que tendrán lugar en simultáneo en esa ciudad del centro de Bolivia» [...] «Quisiera que nos acompañen a este acto. Quisiéramos que estén con sus ponchos, con sus polleras, con sus pancartas», insistió Morales.«[...] También los pueblos indígenas y organizaciones campesinas adelantaron que lucirán sus trajes originarios para la "fiesta de reencuentro entre hermanos"».[65]

La fiesta, con sus figuras-responsables, se proyecta, se vuelve parte de la política internacional de estado y fórmula de interpelación a las comunidades locales. En algunas de esas fiestas China se convirtió en emblema y ahora queda cerca de Bolivia: se coló en sus fiestas, se imprimió en sus imágenes. Una dinámica de contaminación que participa y, al mismo tiempo, reinterpreta ese espacio de producción global.

> Hablando con una de las bailarinas de morenada, le pregunté por qué el pasante de su comparsa había elegido la imagen del «Chino» como emblema de su matraca. Me respondió en aymara: «es que los chinitos tienen mucha cabeza», porque «todo saben hacer ellos, todo fabrican». La potencia manufacturera de China se encarna en la matraca como *illa* fecundadora. Y esto no es sólo una metáfora. Los organizadores de las fiestas andinas intervienen directamente en el proceso productivo de estas industrias textiles localizadas en las ciudades chinas. Las mujeres

64 Diario *Los Tiempos*, 7 de octubre de 2009.

65 *Ibidem*.

> de la comparsa ganadora de la fiesta del Tata Gran Poder 2009 se vistieron con un atuendo diseñado por el artista plástico Mamani Mamani. En el borde inferior de las polleras se veía un diseño de pumas de estilo Tiwanaku; en las mantas un dios-sol estilizado en naranja y amarillo. El suntuoso traje, que lucían casi mil bailarinas, podría verse como un logotipo de estas nuevas estéticas y formas productivas. El pasante sólo trae las telas a Bolivia, y lo hace por rutas de contrabando que involucran decenas de relaciones y nudos afectivos. En La Paz y en El Alto, son los confeccionistas y las pollereras quienes fabrican los trajes, trenzan los flecos o costuran las alforzas, cuidando de la buena composición, de la medida cabal según las tallas. La ropa terminada resulta así un emblema. Un producto prodigioso de esta suerte de «globalización por abajo», marcada por la informalidad y la ilegalidad, pero dotada de una fuerza a la vez simbólica y material, capaz de revertir el sentido mismo de la dominación del capital transnacional.[66]

El cálculo como *conatus*

El cálculo es siempre un modo de hacer. Esto no implica un reduccionismo al principio de utilidad o beneficio como única lógica de la acción. Más bien una ampliación de la idea de utilidad como táctica de sentido, como principio de perseverancia. Similar al modo en que Bové piensa el *conatus*[67] spinozista en términos de estrategia: como un conjunto de modos de hacer que se componen para construir y defender el espacio-tiempo de su afirmación. De este modo, las trayectorias se leen mejor desde una pragmática vitalista. Con esta idea nos queremos diferenciar de dos perspectivas: ciertos argumentos funcionalistas de la «economía moral» cuando aparece desplazando las identidades y conflictos de clase,[68] pero también del victimismo prepolítico con que se los neutraliza como sujetos de decisión,

66 S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*

67 L. Bové, *La estrategia del conatus, op. cit.*

68 Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, *op. cit*.

cálculo y estrategia a los trabajadores migrantes (y a las economías populares de modo más general).

Tomando en serio la densidad y la trama compleja de ese cálculo es que surge una perspectiva interior al taller textil, que es capaz de hacer justicia y enfrentar los modos de explotación pero sobre todo de pensar alternativas que no delegan los dilemas laborales y existenciales en organizaciones salvíficas. Aquí el problema político es mayor y, sobre todo, se perfila un interrogante de la racionalidad que estas economías populares despliegan y por las luchas que se libran en su interior.

¿De dónde proviene la iniciativa de otro tipo de actividad que cuestiona las reglas de explotación que estructuran al taller textil? Salir del «cama adentro» es un paso decisivo. Implica dejar de depender en el techo y en la comida del tallerista. No dejar que vida y trabajo se fusionen completamente y por tanto sean regulados de forma íntegra por los horarios de la producción que rigen al taller. Lo fundamental, dicen varias ex costureras, es hacerse un afuera: de contactos, de información, de imaginación de otras actividades y posibilidades. Ese afuera implica la necesidad de liberar horas, de disponer de sí. Pero esa disposición de sí es un modo en que se reorganiza el cálculo que regula la aspiración de progreso y la obediencia. Se obedece porque se calcula al mismo tiempo que la obediencia llega a sumas incalculables. En esa encrucijada, el y la trabajadora migrante cabalgan entre la definición foucaultiana del migrante como «inversor de sí»[69] y la de quien se ve compelido a resistir y superar condiciones de dependencia personal ahora tramadas en nuevos usos comunitarios.

No hay fórmula jurídica sencilla capaz de resolver esta situación. Si, como sostienen los Comaroff, la nación moderna está experimentando un alejamiento histórico del ideal de homogeneidad social, política y cultural y éste se da como «un cambio de rumbo nervioso, a menudo xenofóbico, hacia la heterogeneidad» es porque se traduce en

69 M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica, op. cit.*

una heterogeneidad que desafía la gobernabilidad tradicional en las ciudades.[70] El punto que queremos remarcar es la relación entre esa heterogeneidad y la producción normativa: «Y la diferencia engendra más leyes. ¿Por qué? Pues porque, con una heterodoxia creciente, los instrumentos legales parecen ofrecer un medio de conmensuración […]. De ahí la huida planetaria hacia un constitucionalismo que abarca explícitamente la heterogeneidad en declaraciones de derechos altamente individualistas y universalistas, incluso en los casos en los que los estados prestan cada vez menos atención a esas declaraciones. De allí también el esfuerzo por hacer del discurso sobre los derechos humanos un discurso cada vez más global y serio». Sin embargo, la diferencia, para ser pensada como fuente material, productiva y dinámica de la heterogeneidad de nuestras ciudades, tiene que crear sus propias «medidas» y «normas» (institucionales y constitucionales) para que sea reconocida a partir de su producción de valor, más allá de una declaración abstracta y moral de lo humano.

La voz etérea: las radios

Donde sí se escucha la voz de trabajadores y talleristas bolivianos es en las radios de la comunidad. La función que las radios comunitarias tienen en los talleres es orgánica a su economía. Hay más de veinte sólo en la ciudad. En términos de medios de comunicación son las principales, ya que son mayoritarias respecto al papel de los medios gráficos y/o televisivos vinculados a la colectividad boliviana. Las largas jornadas de trabajo que, en turnos rotativos, se distribuyen las 24 horas del día y la noche, la monotonía del trabajo frente a las máquinas y, sobre todo, el transcurrir de la vida en un espacio cerrado, alejado del lugar de origen y, muchas veces, de la familia y los amigos, vuelven estratégico al espacio sonoro.

70 J. Comaroff y J. Comaroff, *Etnicidad S.A.*, *op. cit*.

Se convierte simultáneamente en vía de comunicación e información del país al que se ha llegado: brinda las referencias básicas de lugares, contactos, posibilidad de ocio y consumo y ofertas laborales; pero también del lugar que se ha dejado atrás: a través de ella circulan las noticias de un país al que se extraña. Sin embargo, lo que las radios construyen es una cierta Bolivia en Argentina: delimitan un circuito de bolivianas y bolivianos que se mueven y desplazan por determinadas zonas, a quienes se les ofrece determinados trabajos y lugares de diversión y se organizan así ciertas redes de recursos, solidaridades y oportunidades.

Las radios reemplazan las conversaciones al interior del taller. Son el murmullo que compite con el ruido de las máquinas. A la vez que acompañan las ensoñaciones. Así, las radios se conforman como la banda sonora de los talleres textiles. Sus propietarios son dueños de talleres. Y, en este sentido, es un conglomerado que no puede disociarse. Por eso mismo, el trabajo es el «tema-tabú» de las emisoras. El sonido sigue en los boliches promocionados en esas radios, cuyos dueños son talleristas que en lugar de armar su marca, por ejemplo, se armaron sus boliches. De hecho hay boliches-talleres: son talleres durante la semana y se convierten en boliche los fines de semana.

Lo comunitario como condición

¿Cómo reaparece ese carácter comunitario en la economía de los talleres textiles? Los talleres clandestinos usufructúan las conquistas comunitarias para su propio beneficio. Los servicios de electricidad y cloacas conseguidos por la lucha del cuerpo de delegados de la villa 1.11.14 funcionan como infraestructura gratuita para los talleristas. Del mismo modo, los dueños también aprovechan los servicios de los comedores comunitarios y, en muchos casos, mandan a almorzar a sus empleados de forma gratuita a esos emprendimientos, sostenidos en su mayoría por mujeres de modo militante o cuasi gratuito, con alimentos subvencionados

por el gobierno municipal y/o nacional. De modo tal que la fusión entre la economía del taller y la economía de la villa en este punto tiene momentos muy imbricados y políticamente complejos. En la medida que el taller explota recursos comunitarios y se sustenta sobre una serie de conquistas políticas, éstas, de manera paradojal, pasan a funcionar como entramado comunitario «invertido», es decir, a favor de una explotación de los empleados.

La sobreutilización eléctrica producida por la instalación de talleres es un problema importante en la villa, porque es causa de accidentes (incendios) y reiterados cortes. La economía del taller villa agravó de manera dramática este desfasaje entre aumento de consumo y precariedad de las instalaciones, pero también entre esfuerzo comunal y especulación. Entonces, lo comunitario se expresa también como forma flexible y barata de proveer recursos. Pero, de nuevo, doble faz: también espacio de una informalidad dinámica e innovadora de formas de progreso.

¿Qué tipo de representatividad política exige el valor-comunitario? Una serie de cuadros dirigenciales se están disputando entre ellos esa representatividad que es sobre todo sostenida por una economía pujante y que aspira a traducirse en posible representatividad en Bolivia. El andamiaje del voto en el exterior y el desembarco de las fuerzas políticas de Bolivia en Argentina asume el potencial de apoyo que implican los casi tres millones de compatriotas viviendo en el exterior.

El hecho de que los trabajadores de los talleres sean migrantes permite su exclusión de la categorización de ciudadanos en el país de acogida, por lo cual la solidaridad entre ambos términos (trabajador=ciudadano), deja de regir y flexibiliza en extremo todos los rasgos de su inserción productiva. Sin embargo, hay una disputa en marcha por hacer valer o lograr traducir su fuerza económica en derechos ciudadanos. Por empezar, en el país de origen. Alfredo Ayala, dirigente de ACIFEBOL, es el cuadro con más repercusión mediática. Aparece en cada evento vinculado a la comunidad boliviana como defensor y representante de esa comunidad como totalidad. Su vinculación con los talleristas es permanentemente

puesta en segundo plano frente a su gestión de las múltiples dimensiones de la problemática de los y las migrantes bolivianos/as.

Su discurso, que condensa el de los talleristas en general, no se asume como corporativo de los dueños de los talleres, sino como representante de *una economía*. Desde ese punto de vista, por un lado, acusa a las organizaciones argentinas (en especial a La Alameda, ver infra) de «exagerar y generalizar» los casos de abuso y al mismo tiempo ensaya también una justificación: «Lo que ocurre es que mucha gente, bolivianos por ejemplo, vienen de barrios marginales. Y con tal de conseguir un trabajo aquí no se van a andar preocupando por las condiciones en las que viven» (2011: 53). Otro de sus argumentos de defensa de la economía de los talleres revierte la acusación hacia las autoridades argentinas, a las cuales acusa de no fiscalizar sino a los pequeños talleres, es decir, aquellos incapaces de pagar suculentas coimas. De ese modo, sostiene, se privilegia a los grandes talleristas, grandes contribuyentes a la recaudación ilegal de la policía, en detrimento de los más pequeños. El liderazgo de Ayala está construido sobre el tipo de institución comunitaria que ha logrado sostener y que, en los hechos, reemplaza en ocasiones al Consulado ya que conquista legitimidad y gana apoyo en la medida que se hace cargo de toda eventualidad del migrante:

> Lo que nosotros hacemos es defender el derecho de las personas: ya sea albañil, verdulero, zapatero, tallerista o no tallerista. Ellos vienen a nuestras oficinas. Cuando le pasa algo a alguien, vienen a nuestras radios y nosotros le ofrecemos ayuda. De repente, no tienen dinero para hacer un entierro, o para un parto o una operación y nosotros ayudamos. [...] Cada vez que ocurre algo, nosotros vamos y nos manifestamos. Y hoy día tenemos una estructura bastante fuerte. Son muchos los hermanos que nos apoyan. Si el consulado existiera y se hiciera cargo de todo esto, nosotros no existiríamos.[71]

71 C. Simbiosis y C. Situaciones, *De chuequistas y overlockas..., op. cit.*

Trabajar adentro

«Las caderas y los muslos duelen y el espinazo en la parte superior, cuando dejo el trabajo ya no puedo más, me sería imposible continuar una hora más; la vista se me nubla, y ya no veo ni el hilo ni la costura», decía una costurera cuyo testimonió recogió Bialet Massé en 1904, cuando recorrió el país para retratar la situación de la clase obrera argentina. Efectivamente, los primeros trabajadores textiles en Argentina también fueron migrantes. Como ahora. Sólo que venidos de Europa. Mayoría de mujeres, lograron la regulación de su actividad con la Ley de Trabajo a domicilio, que surgió justamente a partir de la necesidad del sector textil. Defendida por el senador socialista Alfredo Palacios y concitando apoyo conservador, fue sancionada en 1941. Aun hoy –¡más de 70 años después!– regula la actividad que la originó. Y aun hoy concita resistencia de algunos actores del sector textil. Sigue siendo en ella que se amparan las demandas contra las marcas.

La ley de Trabajo a domicilio contempla la figura del tallerista bajo un doble estatuto: como empleado respecto a quien le encarga el trabajo y como empleador respecto a los costureros/as.[72] En 2008, el gobierno nacional presentó un proyecto de ley que recoge algunos de los principales

72 «Ha debido incluirse al tallerista, derivación del trabajo a domicilio, cuya difusión no ha hecho sino agudizas el problema. Se trata de pequeños empresarios que hacen manufacturar por obreros a sus órdenes la mercadería que reciben de los dadores de trabajo. Retribuidos con una suma muy inferior a la legal, sacrifican a sus obreros con la implantación del "taylorismo" más desenfrenado. Cuando el pequeño taller se confunde con la habitación privada, la explotación se agrava con la permanente violación de toda ley protectora del trabajo». Fundamentos del Poder Ejecutivo para la ley. Citado en Lieurtier, p. 115. Y el artículo 4to. de la Ley dice: «Los intermediarios y talleristas son considerados como obreros a domicilio con relación a los dadores del trabajo y como patronos sujetos a las obligaciones que les impone esta ley y las reglamentaciones que se dicten a quienes encarguen la ejecución del trabajo». Véase en Lieutier, *Esclavos. Los trabajadores costureros de la ciudad de Buenos Aires, op. cit.*, p. 119.

reclamos empresarios. Según Lieutier,[73] éstos son: la eliminación de los artículos penales, una modificación en la forma de solidaridad y la eliminación de la figura del tallerista. Esto último suprime el vínculo laboral entre fabricante y talleristas: «Esta es, sin duda, la gran reivindicación de los sectores empresarios; es el punto nodal de sus reclamos. Los fabricantes quieren que sus talleres sean considerados como proveedores y no como trabajadores dependientes de ellos. De esta manera, por un lado, se desligan, en parte, de la responsabilidad de lo que sucede en esos talleres y, por otro, se desregula el precio a pagar».[74]

La figura del tallerista se visibiliza con la tragedia del incendio del taller de la calle Luis Viale 1269, el 30 de marzo de 2006, en la que murieron seis personas. Fue entonces también que los talleristas organizaron un discurso para contrarrestar las acusaciones recibidas y protagonizaron varias marchas y reclamos. Especialmente porque los medios de comunicación nacionales denominaron a los costureros de los talleres textiles y al tipo de tarea que desarrollaban como «trabajo esclavo». El recién asumido gobierno de Evo Morales manifestó su molestia frente a tal denominación y oficialmente pidió que se reemplace por el término «servidumbre», también que se dejara de hablar de «allanamientos» a los talleres porque en Bolivia dicho término se traducía como detención y deportación.[75] Las autoridades bolivianas a su vez dieron a entender que debía evitarse el regreso masivo de bolivianas y bolivianos, porque creería un problema social difícil de enfrentar. Esto actualiza la tesis de que la migración en su

73 Su libro fue escrito a partir de su gestión como subsecretario de Trabajo, Empleo y Formación de la Ciudad de Buenos Aires, entre septiembre de 2006 y diciembre de 2007. Allí señala con sinceridad la perplejidad, incredulidad y desconcierto de los funcionarios respecto a la dinámica de los talleres clandestinos, así como las tentativas de comprensión y regulación a la que se vieron obligados a partir del incendio de L. Viale.

74 A. Lieutier, *Esclavos. Los trabajadores costureros de la ciudad de Buenos Aires, op. cit.*, pp. 119-123.

75 Juan Carlos Estrada Vázquez, *¡¡No olvidamos!!*, Buenos Aires, Retazos, 2010.

faz de exilio neoliberal (Mujeres Creando) funciona como solución para los problemas sociales internos. Bajo el mismo razonamiento, la posibilidad del regreso supondría la superación de esas condiciones neoliberales; sin embargo, la etapa posneoliberal de los países sudamericanos no revierte el flujo migratorio.[76]

La articulación entre el Consulado y la economía del taller hasta entonces había funcionado de modo estrecho: Álvaro González Quint, cónsul adjunto en aquel momento, oficiaba de mediador en los conflictos laborales entre talleristas y costureros.[77] A pesar de sus denuncias en los

76 ¿Hay una relación, inversa pero paralela, entre la justificación estatal de la migración y de la colonización? Esta segunda muchas veces tuvo su argumento de fuerza como «solución interna»: un modo de deshacerse de las «multitudes de personas improductivas». ¿La migración es un modo estatal de deshacerse de personas en el contexto de exclusión y de reducción de gasto social? En diciembre de 2010, ante la masiva toma de tierras en el Parque Indoamericano por parte, en su mayoría, de familias bolivianas, Evo llamó a que regresen a su país y que dejaran de ocupar tierras, intentando justamente revertir retóricamente la imagen de un país expulsor de su población por cuestiones económicas-sociales. Frente al impacto mediático de las denuncias de trabajo esclavo, Gustavo Vera, de La Alameda, da cuenta de una lectura divergente de este fenómeno al interior del gobierno boliviano: «es evidente que no estamos en la primera plana de la preocupación del gobierno boliviano, pero cada vez que se toca el tema hay una especie de discusión de dos tendencia dentro del gobierno, una tendencia principista que dice "esto hay que cortarlo, como sea" y expresión de esto es la designación de este cónsul y una expresión más pragmática que tal vez este más ligado con cancillería, que bueno... en definitiva…que decante solo porque mientras tanto es menos presupuesto y más remesas, menos inversión y más remesas».

77 «Después del incendio es uno de los que se acercaron para asegurarse que la estructura de este sistema no se vea amenazada por la sobre exposición. Varios de los sobrevivientes sintieron sus hostigamientos en varios puntos de la causa, además de su total abandono, no así sus principales aliados, el sector tallerista. Según el único querellante en la causa, Luis Fernando Rodríguez, el cónsul llegó a ofrecerle trabajo y dinero a cambio de su silencio. "¡Qué quieres! ¿Plata quieres? ¿Trabajo quieres? ¡Por qué haces tanto lío si tu hijo ya está muerto y ya ha pasado!"» en J. C. Estrada Vázquez, *¡¡No olvidamos!!*, *op. cit.*, p. 18.

medios,[78] su consulado funcionaba como una instancia de facto de gestión de la mano de obra extranjera en Argentina. El libro *No Olvidamos*, de Juan Estrada Vázquez,[79] militante del grupo Simbiosis Cultural, ex costurero, dibuja por primera vez un mapa del mundo de los talleres que da una perspectiva «desde abajo», es decir, desde la experiencia de las y los costureros. Revela la complejidad de los actores involucrados, la trama de silenciamiento que impulsaron los talleristas y releva la cadena completa, de las marcas a los migrantes recién llegados, que involucra la economía textil. En este sentido, plantea de modo precursor el funcionamiento de las organizaciones comunitarias como disciplinadoras del conflicto, como puntos de pacificación de la economía tallerista y señala, inaugurando una perspectiva política, el dilema de los trabajadores jóvenes para salir o encontrar una alternativa a la economía total del taller.

De la regulación del trabajo a la regulación de la vida

La temporalidad con que es pensada la «temporada» laboral se resume en una frase: «por un tiempito nomás». La primera idea suele ser justamente esa: se viene con un propósito limitado, buscando ahorrar una suma determinada, con la idea de volver lo antes posible con «un pequeño capital». Esa contracción de tiempo es la que anima sacrificios descomunales. Intensificar el trabajo permitiría simultáneamente asumir el costo de jornadas laborales cuasi interminables y acortar el tiempo de estadía. Sin embargo, ese tiempito se alarga. Primero hay que pagar los gastos del pasaje y también los de la comida y el alojamiento. Todo se descuenta del salario, ya que suele ser

78 http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/58447-19286-2005-10-26.html. Después también fue investigado judicialmente por la compra ilícita, como funcionario, de autos de lujo («Por corrupción y otros delitos Evo instruye "limpieza" del Servicio Exterior», 31 de enero de 2008, *Diario Hispano Boliviano* , La Paz).

79 Juan Carlos Estrada Vázquez, *¡¡No olvidamos!!*, *op. cit*.

adelantado por el empleador-tallerista en el caso del viaje y queda a su cargo la manutención cotidiana junto al alojamiento. Entonces, hay un tiempo de descuento. Luego, muchas veces el patrón no entrega periódicamente el salario, sino que lo «guarda» como modo de forzar al ahorro. El supuesto es que el costurero/a no necesita efectivo para moverse ni para los gastos cotidianos, excepto el del locutorio para comunicarse con los parientes. Para esto se entrega una suma específica y mínima cuando se «autoriza» la salida. Muchos testimonios revelan que cuando un/a trabajador/a decide volverse a su país y pide el total de lo «ahorrado», las sumas son siempre desconcertantes por lo bajas. Sobrevienen entonces explicaciones de descuentos de todo tipo y/o acusaciones de robo a los costureros/as para justificar la exigua cifra acumulada.

La transacción dinero/trabajo, como señala Moulier Boutang, está determinada por los derechos de propiedad, políticos, civiles y demográficos que amplían o restringen la eficacia de esa transacción. Cuando hablamos de un *diferencial de explotación*, entonces, debemos tener en cuenta que en ese diferencial juegan negativamente la limitación efectiva de derechos. La situación de encierro del taller –la producción de la condición de clandestinidad que implica el taller– es la creación de esa restricción, incluso cuando la legislación sobre la población migrante se vuelve progresivamente más inclusiva.

Esta modalidad de la temporalidad contractual obliga a dejar de hablar de regulación del trabajo para desentrañar, más ampliamente, formas de gobierno que atañen a la vida entera. De la regulación del trabajo, en determinadas condiciones de producción, al gobierno de la esfera de la vida hay un cambio sustancial, un pasaje decisivo en términos de una *biopolítica*.[80] La perspectiva foucaultiana que describe el neoliberalismo en tanto liberación de los modos de hacer como forma de promover la innovación, explicita también ese cambio cualitativo entre *regular* y *gobernar*.

80 Ranabir Sammadar, «Primitive accumulation and some aspects of work and life in India», *Economic & Political Weekly*, vol. XLIV, num. 18, 2009, pp. 33-42.

Las redes de empleos y del empresariado conformado por los talleristas, que gestionan el trabajo de las y los costureros en forma total –es decir, desde su reclutamiento en Bolivia a sus condiciones de vida, sociabilidad y trabajo en el taller en Argentina– nos provee de otra imagen del trabajo. Una con la que chocan justamente los intentos de regulación (especialmente estatales) en la medida que manejan presupuestos que están desfasados respecto a la complejidad de gestión que esa mano de obra implica. La rentabilidad de esa gestión total de la vida de la mano de obra migrante está dada por el modo en que las variables vitales (desde el impulso migratorio a la voluntad de progreso) se vuelven dimensiones que posibilitan un cierto modo de explotación, es decir, de producción de valor.

Más allá de la esclavitud

Desde la perspectiva de Spinoza, la potencia perseverante del ser es el signo de la capacidad de autonomía de hombres y mujeres. Claro que, como recuerda Bové, esa potencia está «infinitamente sobrepasada» por la potencia de causas exteriores que pone en régimen de heteronomía a las formas en que asociamos imágenes y constituimos hábitos. Esa *negociación* entre la potencia de autonomía como rasgo de la perseverancia y la multiplicidad de fuerzas exteriores da cuenta de la composición variable y compleja de eso mismo que llamamos perseverancia. No como una fuerza incontaminada de la autonomía, sino como la forma de lidiar con una complejidad que busca ser puesta al servicio del modo de insistir de la vida autónoma.

El cuerpo del niño/a es el que más se encuentra, sigue Bové, infinitamente sobrepasado por esas fuerzas externas poniéndolo, en términos existenciales, «en régimen de casi total heteronomía». Dos cosas: el estado casi completo de heteronomía se corresponde con la situación existencial de la niñez. De aquí que las condiciones de servidumbre o esclavitud, como realización extrema de la heteronomía, sean formas de infantilización o, como diría Virno, de

puerilización de la experiencia. Segundo: la carencia que se instala entonces abre paso a un cuerpo impotente, entendido como cuerpo que desconoce su poder de actuar.

La lectura de las situaciones laborales migrantes desde la óptica de la esclavitud refuerza, desde la perspectiva nacional, una idea de diferencia de naturalezas entre nacionalidades. En el caso de los migrantes provenientes de Bolivia, la zona es difusa: es la nacionalidad pero teñida de la cuestión indígena, es decir, de ciertos atributos que se endilgan a usos y costumbres ancestrales y doblemente extranjeros. Lo que queda claro es que con los trabajadores catalogados como esclavos no puede haber reciprocidad o medida de equiparación porque se «instala en el corazón de lo político un mecanismo de discriminación basado en la explotación de la diferencia antropológica: la diferencia de los sexos, la diferencia de las edades, la diferencia entre las habilidades manuales y las capacidades intelectuales por cuanto esta justifica en particular la institución de la esclavitud».[81]

Por eso, como dijimos, migrantes y prostitutas son leídos, minorizados, desde la legislación de la trata de personas y desde la opinión pública como víctimas. Allí la diferencia de naturaleza queda sexualidazada y etnizada y, en simultáneo, confinada a dos economías específicas,[82] que bordean lo clandestino, y cuyos protagonistas necesitan, desde las retóricas que los tutelan, ser rescatados y salvados. Rancière también subraya la cuestión del cuerpo a propósito de la consagración de todo orden de jerarquías

81 E. Balibar, *Ciudadanía, op. cit.*, pp. 29-30.

82 La feminización de ambas economías es evidente. En el caso de la economía mgirante, Aihwa Ong señala que «Las redes de producción etnizada dependen de las instituciones disciplinarias de enclaves étnicos, fábricas y familias que infunden los valores femeninos de lealtad, obediencia, paciencia y moldean el trabajo dócil». Los mecanismos disciplinarios de gobierno, para la autora, gobiernan de manera etnizada, «proveyendo conexiones étnicas con los managers empresariales y ágiles que formatean el espacio horizontal de los mercados». Y agrega: «La combinación entre ciudadanía latitudinal y regímenes disciplinarios etnizados pueden debilitar los derechos territorializados de la ciudadanía» en Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in..., op. cit., p.* 124.

que reparte funciones y capacidades: «hace falta producir una diferencia de los cuerpos que no pueda ser reducida por ninguna medicina moral», dice para explicar la división de tareas entre filósofos y artesanos.[83]

La diferencia, antropologizada, como clave de la justificación *naturalizada* de la esclavitud –o del trabajo manual y servil, femenino en fin– deviene clave del orden político. Son capaces de hacer lo que hacen (e incapaces de lo que se considera moralmente correcto) justamente debido a una naturaleza particular que, en sus versiones más políticamente correctas, tomará el nombre de cultura, tradición, hábitos y costumbres. ¿De qué otro modo es posible pensar la diferencia?

Multinaturalismo

Eduardo Viveiros de Castro propone una inversión radical.[84] Desde el título mismo de su libro, *Metafísicas caníbales*, la operación de mudanza queda clara. No se trata ni de tolerar la diferencia, ni de culturizarla ni, mucho menos, de espiritualizarla. La diferencia está dada por los cuerpos, dice Viveiros de Castro. Efectivamente, la cuestión, al igual que los modos que se encargan de justificar el orden jerárquico, pasa por el cuerpo. Pero este no se convierte en la excusa de ese orden y en aquello que habría que domesticar, catequizar o educar para disimular su *diferencia*. Para Viveiros de Castro el cuerpo es el corazón de un *perspectivismo* que nos enseña que *el punto de vista está en el cuerpo*. Toda diferencia o disyunción parte del cuerpo y cada cuerpo (sea individual o colectivo) es una singularidad. La singularización del cuerpo está dada por las fuerzas y debilidades, por cómo se vive y se come, por la forma de moverse, de comunicarse, etc. Pero esta

83 J. Rancière, *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, UNGS-INADI, 2013, p. 51.

84 Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2011.

singularidad no es argumento de servidumbres o señoríos, de inclinaciones intelectuales o manuales. Tampoco ilustración de diferencias como relativismos culturales.

Contra el espiritualismo abstracto, el cuerpo es un conjunto de maneras de ser. Esto da lugar a un *multinaturalismo* que, más que muchas naturalezas, significa «la variación como naturaleza». Una diferencia generalizada como naturaleza («existir es diferir») invierte la tolerante y occidental fórmula del multiculturalismo, que bajo la idea de «una» naturaleza, admite y administra culturas diversas (en una versión edulcorada de las diferencias como si se trataran de modismos exotizantes). Finalmente, el perspectivismo amerindio y el multinaturalismo que propone Viveiros de Castro devienen ambos aliados insospechados de ciertas filosofías contemporáneas. Base de un método que el autor llama «cromatismo generalizado». Como fórmula de oposición: entre el antinarcisismo de las variaciones continuas y (contra) el narcisismo de las pequeñas diferencias. Las filosofías contemporáneas de la diferencia pueden ser asumidas como «versiones» de las prácticas de conocimiento indígenas, trazando una continuidad estricta entre tales teorías antropológicas y filosóficas y la praxis intelectual de los indígenas.

Esta propuesta dispara contra un lugar común del narcisismo intelectual: que éstos, los pueblos indígenas, son objeto de estudio de aquellos que portan la palabra y la teoría. Más bien lo contrario: las variaciones e innovaciones que se producen en la teoría se deben a la imaginación –«la capacidad imaginativa»– de los pueblos o colectivos estudiados, y no al progreso interno de la disciplina. Herida, nuevamente, al narcisismo de la antropología cada vez que cree estar nombrando de cero algo que los colectivos que se propone estudiar ya han pensado. Cuando la antropología se coloca, en cambio, en continuidad (o inmanencia) con esos colectivos emprende su tarea máxima: la descolonización del pensamiento. Más que explicar el mundo de los «otros», el pensamiento intenta asumir el contacto con los otros diferentes como parte de una experiencia que implica, sobre todo, una «puesta en variación» de la propia imaginación.

¿Qué filosofía política se desprende de este perspectivismo indígena? Un canibalismo que implica devorarse al enemigo; esto es: incorporar sus atributos, capturar «nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias» que hacen de la alteridad, del enemigo, un punto de vista sobre Sí.[85] Este canibalismo (o *antropofagia* –concepto retomado por el famoso manifiesto del Oswald de Andrade) es inseparable de otra clave de esa filosofía política: la «alianza» (que incluye formas como el robo, el regalo, el contagio, el gasto y el devenir). La alianza como puesta en práctica de las afinidades es la contracara del parentesco. O dicho de otra manera, la alianza entre afines es una teoría elemental del antiparentesco o una forma de pensar lo familiar de otro modo. La antropofagia –y el modo político de la alianza que envuelve– implica una forma concreta de conexión de elementos heterogéneos que arma una complejidad barroca,[86] dice Viveiros de Castro. Contraponiéndola a las unidades organicistas románticas, esa complejidad barroca proyecta una ontología fractal que ignora la distinción entre parte y todo.

85 E. Viveiros de Castro, *Metafísicas Caníbales... op. cit.*, p. 145.

86 *Ibidem*, p. 104.

4. Entre el taller y la villa: una discusión sobre el neoliberalismo

¿Posneoliberalismo?

Si el neoliberalismo, a diferencia de su antecedente, depende de un sin-número de instituciones y regulaciones –al punto que Foucault, como vimos, lo define como una política activa sin dirigismo, y por tanto objeto de intervenciones directas–, la crisis del neoliberalismo no es la crisis del libre-mercado, sino una crisis de legitimidad de esas *políticas*. Por tanto, hay que iluminar el terreno de las subjetividades resistentes que en nuestro continente llevaron a la crisis a este sistema de regulaciones abriendo una serie nueva de ritmos y escalas para pensar y practicar la vida colectiva. La cuestión clave es poner el énfasis en las *variaciones de sentido* que van produciendo las luchas en ritmos recursivos, no lineales, que son siempre trastocamientos impulsados desde abajo, como propone Gutiérrez Aguilar.[1]

El neoliberalismo no es el reino de la economía suprimiendo el de la política, sino la creación de un mundo político (régimen de *gubernamentalidad*) que surge como «proyección» de las reglas y requerimientos del mercado de competencia. Este es el punto en el cual la negación de

[1] R. Gutiérrez Aguilar, *Los Ritmos del Pachakuti..., op. cit.*

esta premisa hace que el posneoliberalismo en América Latina, por medio de la reivindicación de la dupla estado *vs.* mercado, de lugar a una nueva autonomía de lo político.

Cuando se apela a la recuperación del estado se pretende separar abstractamente las secuencias «liberalismo-mercado-economía» de «desarrollismo-estado-política», y suponer, paso a paso, que lo segundo puede de por sí corregir y sustituir a lo primero. Pero este modo de plantear las cosas conlleva ya el riesgo de una reposición inmediata y general de relegitimación de un neoliberalismo «político», por falta de toda reflexión crítica sobre los modos de articulación entre institución y competencia (entre liberalismo y neoliberalismo). La renuncia a la singularidad en el diagnóstico trae como correlato políticas sin singularidad alguna respecto del desafío actual.

En cierto sentido en todo el continente se juega el mismo problema: ¿puede la reposición del estado y los nuevos liderazgos antiliberales superar al neoliberalismo? Defendemos la tesis de que sólo el despliegue contenido en los movimientos y revueltas de las últimas décadas en el continente anticipan nuevos sujetos y racionalidades que una y otra vez son combatidos a partir de la reintroducción de una racionalidad propiamente liberal desde la «recuperación del estado».[2]

La preguntas que podemos formularnos a partir de las premisas anteriores son las siguientes: ¿Cómo conceptualizar esa racionalidad y afectividad colectiva que se despliega más acá del neoliberalismo puro y duro, porque lo puso políticamente en crisis y que, *al mismo tiempo*, ha incorporado buena parte de su cálculo, a la vez que disputa y usa su idea de libertad y subvierte y comprende ciertos modos actuales de la obediencia? ¿Dónde vemos actuar esa racionalidad-afectividad? ¿Qué tipo de política protagoniza? ¿Qué economías sustenta? ¿Qué uso del espacio urbano hace? ¿Qué conflictividad desarrolla? ¿Qué

2 Otra tesis diferente es la que propone Negri respecto a la potencia de los movimientos de «atravesamiento con distanciamiento» de las instituciones estatales. Véase reportaje a A. Negri «Cambio de paradigmas», *Página/12*, Buenos Aires, 4 de diciembre de 2007.

institucionalidad propia es capaz de construir? ¿Cómo negocia con la autoridad pública-estatal en sus diversas escalas? ¿Qué composición social exhibe?

Neoliberalismo: la lectura de Foucault

Foucault sostiene que a partir del siglo XVIII los economistas fisiócratas, teorizando el concepto de «gobierno económico», desarrollan la noción de gobierno como un «dejar hacer». Se trata –para estos filósofos y hombres de negocios– de una libertad que es a la vez «ideología y técnica de gobierno». Esta «libertad» (el dejar hacer) fue una de las condiciones del desarrollo de las formas capitalistas de la economía y debe comprenderse al interior de las transformaciones de las tecnologías de poder.[3]

Subrayemos: no se trata sólo de una ideología, sino de una tecnología de poder; un poder que se piensa como acción física en la naturaleza y como regulación sólo a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella. El concepto de gobierno se vuelve «gobierno económico» en el sentido del concepto fisiocrático de las técnicas específicas de manejo de las poblaciones. Gobernar deviene el «arte de ejercer el poder en la forma de economía». Esto permite a Foucault definir el liberalismo económico como un arte de gobernar. Lo cual constituye, sin dudas, una paradoja frente a las teorías políticas y económicas que, hasta entonces, teorizaban la capacidad de gobierno como una virtud sustentada en lo negativo: es decir, en su posibilidad de restringir conductas según un cierto orden y obtener una obediencia más o menos continua.

El arte de gobernar se transforma radicalmente: se trata ahora de respetar la proliferación de iniciativas, de no limitarlas, en fin: gobernar es «saber cómo decir sí a ese deseo».[4] Deseo como sinónimo de iniciativa libre, como

3 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 70.

4 Marca Foucault: esto implica la matriz de toda una filosofía utilitarista y de la ideología del sensualismo.

impulso de desarrollo del propio capitalismo. El contrapunto con el soberano hobbesiano es contundente: éste se forma cuando los hombres son capaces de renunciar a sus deseos para dar lugar a una autoridad política unificada. Pero en un gobierno que suscita y promueve el deseo, ya no es la totalización efectuada por la perspectiva del soberano la que asegura un orden. Por el contrario, la eficacia de gobernar consiste en liberar la interacción de una pluralidad de fines específicos, de por sí diversos.

Se gobierna el deseo, en simultáneo a que se lo fomenta. Por eso es un modo a primera vista paradojal de gobernar, por medio de la *liberación y no de la restricción* del hacer. La economía se convierte en un modo de gestión de lo imprevisto –a través de técnicas de seguridad– que toma cada acontecimiento «como un fenómeno *natural*» y, por lo tanto, como algo que no es ni un bien ni un mal, sino aquello que «es lo que es». El acontecimiento se *naturaliza*.

Esto implica un momento clave: el pasaje de la tecnología del poder soberano a un arte de gobierno pos-soberano. «Gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y el discernimiento de ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía, el problema de gobierno pudo por fin pensarse, meditarse y calcularse fuera del marco jurídico de la soberanía»,[5] sintetiza Foucault. En ese sentido es un arte que se desterritorializa: abandona el control del territorio como eje fundamental (o, en otras palabras: el territorio pasa a ser considerado desde una perspectiva desterritorializada), marcando el declive de la soberanía y aterrizando su eficacia sobre esa multiplicidad de fines específicos que devienen fuerza productiva. Podemos ver que en estas características se cobija una eficacia de intervención inédita expresada en un *nuevo realismo*: se parte de las cosas «tal cual son» y las relaciones efectivas entre ellas y se intenta un modo de regulación sobre ese mismo plano. A ese postulado, dice Foucault, de la técnica política como seguimiento de los vaivenes de la realidad respecto de sí misma es lo que debe llamarse liberalismo.[6]

5 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, p. 131.

6 *Ibidem*, p. 70.

Se trata, sin embargo, de un realismo anti-maquiaveliano. El giro fisiocrático puntualiza Foucault es un tipo de realismo en el cual el gobierno ya no se basa en la habilidad y pedagogía del príncipe respecto de sus súbditos, sino en una economía que se ocupa de los problemas de la población y de las «cosas». Se perfila aquí un problema político fundamental: aceptar las cosas «tal cual son» supone la existencia de un principio de adecuación de las cosas al naturalismo liberal. Sin embargo, lo que hay es un proceso de modulación que opera al nivel mismo de la formación de realidad. Esta operación es la *inmanentización de una lógica trascendente del capital en la medida que se identifica este nuevo realismo con un naturalismo liberal*.

Cabe señalar aquí una disputa por el realismo. Tanto la economía como la política –en pleno proceso de fusión o reabsorción– son tratadas como una *física*: dejan de lado la exhortación moralista o la amenaza de represión y abren al camino a una suerte de *empirismo radical* que puede caracterizarse a partir de algunos rasgos fundamentales y encadenados: 1. una indistinción naturaleza/artificio; 2. una lógica amoral o realista; 3. un pensamiento estratégico de las fuerzas.

El papel del estado

Fueron los economistas entonces quienes inventaron un nuevo arte de gobernar, hereje –dice Foucault– respecto al pensamiento de la razón de estado y el estado de policía (siglo XVI hasta primera mitad del XVIII): la *razón económica* no sustituye la razón de estado, pero sí le da un nuevo contenido y, por tanto, *asigna nuevas formas de racionalidad estatal*. Las contraconductas que se oponían a la anterior hegemonía de la razón de estado *anticipan* algunos rasgos de la nueva gubernamentalidad, a partir de conductas por las cuales la sociedad se opone al estado.[7] Los rasgos salientes de esas contraconductas tenían como eje plantear el fin de

---

7 *Ibidem*, p. 406.

la hegemonía del estado, la cual se pretendía interminable. ¿Qué podía detenerla? «El surgimiento de algo que será la sociedad misma», dice Foucault.[8] La ruptura con la idea misma de obediencia permite que la «sociedad civil» se imponga al estado en nombre del derecho a la revolución de modo que, finalmente, el estado deja de ser percibido como poseedor de la verdad de la sociedad.[9]

Foucault, sin embargo, marca una distinción importante entre el liberalismo del siglo XVIII y el neoliberalismo que se inicia luego del nazismo en Alemania: en el primero se trataba de introducir la libertad de mercado frente a la existencia de una razón de estado y un estado policía que venía del siglo anterior. En la Alemania de posguerra –donde Foucault sitúa el desarrollo del neoliberalismo bajo la escuela «ordoliberal»– se trató, en cambio, de fundar y legitimar un estado «inexistente».[10] La libertad está también en el centro del problema del gobierno pero ahora invocada para otra tarea: «¿cómo puede la libertad ser al mismo tiempo fundadora y limitadora, garantía y caución del estado?». Este cambio de plano –mutación radical de las condiciones de partida: la limitación de un estado existente a la invención/limitación simultánea de uno inexistente– impone una «reelaboración» de la doctrina liberal de gobierno, advierte Foucault.

Hay una serie de inversiones, que los llamados ordoliberales alemanes operan sobre el liberalismo de origen fisiocrático. Son operaciones de radicalización: 1. se pasa de un mercado vigilado por el estado a un estado bajo vigilancia del mercado[11] y 2. ya no se trata de liberar a la

8 *Ibidem*, p. 407.

9 *Ibidem*, p. 408.

10 ¿Se puede trazar una suerte de paralelismo con las situación latinoamericana llamada posneoliberal? El ejercicio sería decir: en los 80 y 90 se introdujo abrupta y violentamente la libertad de mercado frente a un estado que se quería debilitar en su modalidad intervencionista-fordista y en el posneoliberalismo se «inventa» un estado que asume el neoliberalismo como suelo a la vez que se reinventa en otro tipo de intervencionismo.

11 M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 149.

economía sino de constatar hasta qué punto la economía funciona como principio formal de organización de lo social, de lo político, de lo estatal. El principio de competencia como máxima suprema exige ya no sólo el libre juego de comportamientos e individuos sino una gubernamentalidad activa que la produzca. Un nuevo pasaje: del *laissez faire* a un activismo permanente. Sin embargo este pasaje que Foucault plantea como de un principio natural a otro formal puede entenderse en términos de una radicalización de la paradoja entre sujeción y subjetivación. Paradoja, a su vez, que da cuenta de otra radicalización: la relación entre libertad y seguridad se vuelve cada vez más extrema, en tanto la dependencia de cada uno de los términos respecto del otro se acentúa y queda expuesta sin ningún trasfondo estatal que la amortigüe. Su máxima radicalización es el modo en que la sociedad toda deviene empresa, como dinámica de gestión de una creciente necesidad de libertad-seguridad.

Pero es también la descentralización de lo estatal en nombre de una dinámica directamente empresarial lo que termina de diluir toda mediación del individuo consigo mismo, con la gestión de sí: de sus libertades y de sus (in) seguridades. De hecho, la reconceptualización de la política social en términos neoliberales muestra este viraje: deja de ser un tipo más o menos paternal de protección estatal para convertirse en el modo de «otorgar a cada uno una suerte de espacio económico dentro del cual pueda asumir y afrontar dichos riesgos».[12]

Si el momento neoliberal se trata entonces de un momento post-soberano desde cierto punto de vista, sin embargo puede decirse que la soberanía parece reterritorializarse en el cuerpo de cada quien. La soberanía es redefinida como relación consigo mismo/a. Como control, organización y producción de un territorio que es el propio cuerpo; como conjunto de normas para su defensa y enriquecimiento. Cada cuerpo es así producido como segmento finito de una red de relaciones variables. La paradojal relación que Foucault marca entre libertad y seguridad

12 *Ibidem*, p. 178.

se duplica en otro par no antagónico: singularización y universalización. Como imbricación paralela entre una noción cada vez más compleja de individuo (como singularidad, autonomía, e investigación permanente sobre sí) y un modo estandarizado de funcionamiento colectivo que opera a nivel de la población exigiendo y reduciendo a la vez la continua singularización de cada quien.

Neoliberalismo desde abajo y economías barrocas

En Argentina puede verse un ciclo neoliberal que corresponde de manera similar con el de la región. Durante la década del 90, el neoliberalismo se plasmó en reformas estructurales que tenían su origen en la última dictadura militar (1976-83), con la represión estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, con reformas paradigmáticas como la ley de entidades financieras (1977). La década de 1980 termina con una crisis inflacionaria que da paso a la secuencia de las privatizaciones de servicios públicos, el cierre de muchas empresas privadas y estatales y la flexibilización laboral en paralelo a una apertura de importaciones y desregulación general de la producción.[13] La desocupación masiva, tras unos primeros años de auge del cuentapropismo, dispararon los índices de pobreza. Fueron los trabajadores desocupados de las ciudades del interior del país (ex obreros del petróleo) los que iniciaron el movimiento piquetero en Argentina que luego se difundió en todo el país, asumiendo formas de radicalidad política especialmente en las periferias de Buenos Aires. En el 2001 la crisis estalló en todas partes, provocando un colapso orgánico del gobierno, el sistema bancario y conmoviendo la escena pública a través de la visibilización de los movimientos sociales como actores determinantes del conflicto.

---

13 Eduardo Basualdo, *Estudios de Historia Económica Argentina (desde mediados del siglo XX hasta la actualidad)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; Daniel Azpiazu y Martín Schorr, *Hecho en Argentina. Industria y economía, 1976-2007*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

La crisis del neoliberalismo que en Argentina se vivió entonces no significó la crisis del libre-mercado, sino una crisis de legitimidad de esas *políticas*. Dos puntos entonces. Primero: es necesario poner el eje en el terreno de las subjetividades resistentes que no sólo en Argentina, sino en nuestro continente llevaron a la crisis a este sistema de regulaciones neoliberales. Luego: proponemos pensar la persistencia del neoliberalismo más allá de la crisis de su legitimidad política y hacerlo desde el punto de vista de los modos en que termina arraigando en las subjetividades populares, dando lugar a lo que llamamos «neoliberalismo desde abajo».

Tras dos años de desestabilización crítica (sucesivos cambios de gobierno y represión y asesinato de militantes populares), en mayo de 2003, con el llamado anticipado de elecciones y la asunción de la presidencia de Néstor Kirchner, se inicia una normalización del país basada en parte en una fuerte recomposición económica. En la estela de los llamados «gobiernos progresistas» de la región, la nueva modalidad de intervención del estado dio lugar a una simplificación de los diagnósticos y retóricas políticas sobre el neoliberalismo, entendido como simple ausencia de estado y, por tanto, de regulación política. Pero si, como ya dijimos, el neoliberalismo no es el reino de la economía suprimiendo el de la política, sino la creación de un mundo político (régimen de *gubernamentalidad*) que surge como «proyección» de las reglas y requerimientos del mercado de competencia, la noción misma de su «superación» debe ser complejizada. Este es el punto en el cual la negación de esta premisa hace que el intenso debate alrededor del significado posible del posneoliberalismo en América latina, cuando se lo limita a la reivindicación de la dupla estado *vs.* mercado, quede confinado a una nueva autonomía de lo político, la cual nos interesa discutir.

Es posible pensar la secuencia de la gubernamentalidad neoliberal en Argentina, proyectando algunos rasgos para América latina, a partir de cuatro ejes. En primer lugar, poner de relieve la relación entre *dinero* y *fuerza de trabajo*, más allá de la tradición de sus lecturas economicistas, para comprenderlas como «las dos modalidades fundamentales

–para decirlo en los propios términos de Marx: *poder* y *potencia*– de la subjetivación resultante del encuentro del capital con sus múltiples afueras constitutivos».[14] Esto lo haremos analizando el papel que han tenido las economías informales migrantes y los planes sociales destinados al desempleo durante el auge de la crisis de 2001 desde la perspectiva de la financiarización de la vida popular en la actualidad. El segundo elemento clave en este esquema es la masificación del consumo, impulsado por los subsidios estatales, por el crecimiento de la economía y el endeudamiento a gran escala, alrededor de lo cual proponemos discutir la noción de una «ciudadanía por consumo» que situaría al consumo como presión para nuevas modalidades de creación de valor y en tensión con el argumento que lo postula como la vía de democratización de las sociedades latinoamericanas.

Este trayecto nos servirá para argumentar la necesidad de una ampliación del concepto de extractivismo hacia la idea de su funcionamiento como prototipo de la acción de las finanzas para la región, de modo de llevarlo más allá de su crítica a la reprimarización de las economías latinoamericanas y su dependencia de las *commodities*. Para tal objetivo, resulta fundamental pensar la inserción de Argentina en el mercado global subrayando su conexión con las modalidades de penetración financiera de los sectores populares. Nos interesa pensar la dinámica extractiva, entonces, vinculada a los dispositivos de consumo y endeudamiento que, como adelantamos, promueven nuevas formas de creación de valor en las periferias a través de una variedad de economías informales, de fronteras difusas con la ilegalidad, que pueden leerse como prototipo del aterrizaje de la financiarización en los territorios. Es allí donde se extienden las fronteras del capital y donde se visualiza la necesidad de una logística específica que conecta las altas finanzas con las bajas finanzas y que operativiza el neoliberalismo como dinámicas simultáneas de territorialización y desterritorialización, por arriba y por abajo.

En esta línea, debería señalarse al menos una secuencia decisiva sobre la «violencia de la moneda», para usar la

14 S. Mezzadra, «En la época de lo *post*»... *op. cit*.

famosa fórmula de Aglietta,[15] en la Argentina desde la crisis de 2001-2002: el fin de la convertibilidad peso-dólar, el colapso bancario y la confiscación de ahorros, el intento y fracaso de dolarización de la economía, las múltiples monedas que convivieron en el territorio nacional durante la crisis (formales e informales, pero reconocidas por distintos niveles de autoridad estatal, provincial y municipal), las experiencias de economías alternativas que surgieron al calor del jaque de la moneda como autoridad soberana; y luego, la dinámica de recuperación y crecimiento de la economía, el impulso al crédito para los sectores de bajos recursos y la financiarización progresiva de las economías populares (2003-2013); finalmente, la aceleración de la inflación actual en paralelo a la duplicación de la cotización del dólar (uno legal y otro denominado «blue») y los saqueos recientes (2013-14). Tal saga, apenas enumerada, tiene aquí el propósito de señalar una relación: la crisis de 2001 como momento en que la moneda se exhibe, se desnuda, como relación social sujeta a un campo de fuerzas que expresa, justamente, una síntesis del valor social[16] a un nuevo momento de saqueos y tensión inflacionaria, donde se disputa nuevamente de manera más abierta, y siendo la moneda una de sus variables más sensibles y expresivas, las condiciones en las que se dan las operaciones del capital en este momento de neoextractivismo.

Redefinir el neoliberalismo desde América latina

Cuando proponemos hablar de un neoliberalismo desde abajo queremos remarcar que el neoliberalismo tiene la complejidad de no poder definirse de manera homogénea, sino que depende de sus aterrizajes y ensambles con situaciones concretas. Son esas situaciones las que obligan a pluralizar el neoliberalismo más allá de su definición como un conjunto de políticas emanadas desde arriba,

15 M. Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo, op. cit.*

16 *Ibidem*.

como planificación estructural. La clave foucaultiana es justamente esa: la fuerza del neoliberalismo como gubernamentalidad es incluir la «libertad», eso que modernamente ponía en peligro todo orden, en el corazón mismo de un nuevo dispositivo de *orden libre*.

El neoliberalismo, cuya piedra basal es la extensión del *Homo economicus* como racionalidad del orden político –tal como Hirschman lo señala en la genealogía de los argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo–, supone una idea de cálculo determinado. Sobre ella queremos proponer una torsión.

El cálculo como base de una pragmática vitalista significa que se puede pensar estratégicamente como forma de afirmación de los sectores que justamente quedan fuera del cálculo tanto económico como político: o como asistidos o población excedente o como desclasados. En todo caso, eso que Rancière llama «la parte de los sin parte» suele quedar expuesta sólo a cálculos de sobrevivencia que, estadísticamente, organizan su gestión como víctimas de los cálculos de otros.

Pensar el cálculo como condición vital en un contexto en el cual el estado no garantiza las condiciones de competencia neoliberales (prescriptas por el modelo ordoliberal) implica que el cálculo asume cierta *monstruosidad* en la medida que la empresarialidad popular está obligada a hacerse cargo de condiciones que no le son garantizadas. Esta imperfección se da al mismo tiempo como indeterminación y organiza una cierta idea de la libertad y desafía a su modo las tradicionales formas de obediencia.

La pragmática vitalista que emerge tiene un gran sentido *utilitario*. Un primer punto es justamente desmoralizar lo útil como cálculo mezquino, ajeno a las metafísicas de lo incalculable. «Todos los hombres poseen apetito de buscar lo que es útil» y las cosas útiles son «sobre todo, aquellas cosas que pueden alimentar y nutrir al cuerpo».[17]

17 Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, vol. IV, apéndice cap. 27, 2009.

Sobre el cálculo como pragmática vitalista

Las filosofías anti utilitaristas señalaron al cálculo como la matriz mercantil de relación con el mundo. De allí sus reivindicaciones de lo anti-utilitario, el despilfarro, el gasto sin objeto, lo inútil como momento de entrega a lo incalculable. De Bataille a Derrida, se trata de dar sin contrapartida, de suspender la lógica del beneficio y la retribución, de la expectativa y la equivalencia.

Sin embargo, es posible hacer una torsión sobre este modo de razonar. Y es cuando el cálculo es un modo de hacer impulsado por una estrategia vital que no puede resumirse en la idea liberal de beneficio. En este sentido, el cálculo es una manera de leer una pragmática vitalista en la que el cálculo es conatus, funciona como conatus.

Desarrollemos la fórmula: el *cálculo es conatus*. El tema no es nada sencillo. Vamos a recorrer dos estrategias de elucidación. Una primera (1) es puramente filosófico-conceptual, la otra (2) es política.

1. El *conatus* es perseverancia en el ser. En Hobbes es fijo y se corresponde con la fuerza de ser de cada individuo que persigue la libertad o, concebido negativamente, el no bloqueo de sus movimientos. Como sabemos, este *conatus* está definido por una pasión «fría» llamada «miedo» que facilita el cálculo como razón fundamental del hombre que decide obedecer pactando. En la filosofía de Spinoza, en cambio, el *conatus* es mucho más variable y su desarrollo es plural: se enriquece y se desarrolla y no solamente preserva y conserva ser. En ese sentido un *conatus* puede ser leído como el vitalismo de una vida. El *conatus* envuelve constelaciones afectivas: es infancia, resistencia, hábito, tristeza, memoria, deseo, despliegue, noción común, potencia organizadora de encuentro, medida para las mezclas de los cuerpos, descubrimiento del propio ser singular en el mundo. Es singular, a la vez personal y colectivo. En el extremo existe un conatus-naturaleza que guarda las razones inconscientes (para nosotros) –el cuerpo que se extiende en cuerpo de la naturaleza– de nuestra subjetividad.

El cálculo viene de una historia de significación muy diferente. Según Heidegger, por ejemplo, está indisolublemente ligado a un modo de ser del hombre en el cual el mundo se presenta reducido a lo presente; es lo ante-los-ojos, lo objetivo y lo representable. En el mundo se destaca aquello que podemos «calcular» (aquello sobre lo que podemos tener expectativas, con lo que podemos contar). Para el filósofo alemán, en sí mismo este modo de ser es esencial y como tal hay que asumirlo pero, al mismo tiempo, esta verdad, que es la del mundo como mundo técnico, tiende a replegar otros mudos de ser en su exigencia dominante y excluyente de exactitud. Ante esta situación, Heidegger no cae en el escepticismo sino que llama a detenerse en el hecho, también esencial, de que como toda verdad, los modos de ser humanos son ante todo «modos de ser» y no disposición verdadera del mundo. Cuando se alcanza la comprensión de un modo de ser, de un destino del ser, accedemos al ser como destinación también posible de otros destinos.

Buena parte de la tradición marxista denunció esto como esfuerzo de dominio sobre la actividad humana. Recordemos un importante texto de Gramsci: «Americanismo y fordismo».[18] Allí dice: «El industrialismo es una continua victoria sobre la animalidad del hombre, un proceso ininterrumpido y doloroso de sojuzgamiento de los instintos a nuevas y rígidas costumbres de orden, de exactitud, de precisión». Es ese violento proceso, agrega Gramsci, lo que posibilita las formas cada vez más complejas de la vida colectiva que son la consecuencia necesaria del desarrollo industrial. En la esfera del saber, este proceso de sojuzgamiento se traduce como lucha por establecer la medida, cada vez más compleja, que permite segmentar, extraer, y apropiar privadamente el valor producido colectivamente; es decir: la explotación. En esta perspectiva, el cálculo es también –como en Heidegger– una «pieza negativa» que puede bien recusarse (anti-instrumentalismo) o bien ser confrontada por un cálculo de otro orden, un

18 Antonio Gramsci, «Americanismo y fordismo», en *Cuadernos de la cárcel*, Tomo I, México D. F., Era, 1975.

cálculo propiamente «obrero», que el partido y luego la economía socialista iría racionalizando e instituyendo.

La vía propia de Negri pasa por pensar el potencial de la desmesura, la crisis de medida y del cálculo. Lo hace partiendo de las teorizaciones feministas que de modo pionero plantearon la imposibilidad de «medir» el trabajo afectivo-doméstico, poniendo de esa manera en tensión la medida misma del salario como retribución cuantitativa de una cantidad de horas de trabajo. De allí, el afecto como potencia que desestabiliza la medida y que es origen de la «desmesura» (Marazzi).

Si vamos a cierta fenomenología, como la desplegada por León Rozitchner, el cálculo habla del imperio de una racionalidad abstracta, mutación del espíritu cristiano que conserva y radicaliza un mortífero sistema de jerarquías. (De allí que la salida sea vista como condición sin condición).

Más ambiguo en este punto, el análisis de Foucault sobre el neoliberalismo supone la convergencia entre libertades individuales y vericidad normativa mercantil; es decir, el mercado es el modo de darse de la libertad calculable. El neoliberalismo es presentado como esfuerzo de leer la libertad de las personas y de incluir en el cálculo incluso lo incalculable de sus motivos y acciones. Ese incalculable no pretende ser restringido, más bien estimulado a través de la presencia de un «medio» y de las interacciones que allí se dan. En esta perspectiva (y reteniendo todo lo anterior) se llega al contexto en que mejor luce la fórmula: *cálculo es conatus*. El cálculo aparece como modalidad de la máxima inmanentización de la trascendencia, en la medida en que se reconoce como nunca antes la libertad y la singularidad humana, pero ese reconocimiento la ubica al mismo tiempo como objeto de un complejo cálculo de cada una de sus acciones y motivaciones.

La libertad es aquello que la racionalidad neoliberal reconoce como base de su cálculo. Aclaremos: la libertad no es neoliberal, lo neoliberal es poner esta libertad como base de lo calculable. O dicho de otro modo: incluir lo incalculable como estímulo de una racionalidad

calculadora. A partir de allí, conquistan su lugar no sólo a los mercados, sino algo más complejo: nuevos modos de gobierno (gubernamentalidad) que preservan y custodian la productividad propiamente capitalista de esta libertad, al punto que –siguiendo también al Deleuze de la «Posdata a la sociedad de control»– las personas inmanentizan el cálculo como razón que organiza la vida y, ahora sí, anima el *conatus*. Pero, en este esquema, se trata entonces de un conatus histórico, de un conatus promovido por cierto orden social inéditamente hábil y permeable.

La fórmula que trato de abrir (*cálculo es conatus*) reposa en el momento exacto en que la ambigüedad del presente se muestra de modo más exasperante y activa: el cálculo puede ser tomado al mismo tiempo en su cara esencialmente neoliberal (es decir: reconocimiento de la libertad tentativa ampliada de cálculo, exposición de la operación subjetiva-colectiva en vistas a la explotación y al gobierno como gubernamentalidad) y, al mismo tiempo, como momento de un conatus («vitalismo de la vida», «salud», «querer vivir») que produce realidad no previamente calculada, que da lugar a nuevos modos de organización, de sociabilidad, a nuevas tácticas de intercambios, a la creación de lenguaje, de puntos de vista, en fin, de valor en un sentido amplio.

Pero es importante señalar que este vitalismo de la vida no es meramente coextensivo con el campo del cálculo neoliberal, sino que se lo reconoce en sus signos a partir del rechazo. Si el conatus es término variable y sujeto a nuevas composiciones, el cálculo parece desdoblarse en dos al mismo tiempo (promiscuidad): adaptación a la regla del control (o de la normación, de la lógica de la «seguridad»), pero también producción en desmesura en relación a la medida dada, plus, exceso. Este exceso, sin embargo, no es puro derroche. *Está en una relación de promiscuidad y no de antagonismo excluyente con la medida.*

2. Vayamos a su gramática política. *Cálculo es conatus* quiere decir que se roba, se trabaja, se hacen vínculos vecinales y se migra para vivir. No se acepta morir, o ver reducida la vida al mínimo de sus posibilidades. La aceptación de las reglas del cálculo viene íntimamente aparejada a un

movimiento de producción de subjetividad, de «querer». Son verbos: «emprender», «arreglárselas», «salvarse». Tal vez en este punto haya que abrir, dividir, al conatus.

El *conatus*, en Spinoza, viene ligado a la experiencia y a la producción de conocimiento sobre sí y el mundo. El conatus está sometido a las pasiones, y en ese someterse encuentra (o no) puntos de desarrollo del desear-saber-crear. Creo que la pregunta fundamental, la pregunta política sería: ¿cómo se traduce-expresa esta experiencia variable del conatus en las modalidades del cálculo? Siguiendo esta línea, otra hipótesis fundamental sería: las variaciones del conatus dan lugar a nueva realidad, a nuevo mundo (redes, instituciones, territorios). ¿Cómo varía el cálculo en la conquista de estos territorios? Finalmente: en estos nuevos «territorios» (que redefinen lo comunitario sin perderlo ni recuperarlo como esencia originaria), ¿cómo se van sucediendo los modos de poder, de gobierno, de saber?

En el extremo, el *conatus* que se apodera del cálculo invierte el motivo neoliberal (neoliberal como modo político de dominio para la explotación fundado en un modo de ser calculante en el sentido heideggeriano) y lleva al cálculo mismo hacia operaciones cuyo fundamento ya no es la medida sino el auto-despliegue del conatus colectivo. Eso sí: un despliegue que el racionalismo marxista no alcanza a preveer, a aceptar ni a valorar.

Financiarización de la vida popular

Las finanzas pueden pensarse como un sistema oportunista de lectura de esos intercambios productivos por abajo. Lo que estas finanzas leen e intentan capturar es la dinámica de sujetos ligados a la estructuración de nuevas formas laborales, emprendedoras, autogestivas que surgen en los sectores pobres en paralelo a su condena como poblaciones sobrantes o excedentes. Las finanzas también bajan.

Si la proliferación del neoliberalismo por abajo se fortalece con un flujo dinerario que organiza todo un sistema de finanzas populares, hay que pensar también ciertas distinciones al interior de esos flujos. Por un lado, las finanzas que circulan por abajo y que nutren un sistema dinerario capaz de solventar ciertas iniciativas y, por otro, la financierización impulsada desde arriba hacia abajo a través de determinados organismos estatales, bancarios y financieros no bancarios. Lo que nos interesará es justamente la lógica conflictiva de ensamblaje que ambas dinámicas despliegan, porque en ella emerge la pregunta por la producción de las subjetividades, como terreno de disputas, que el capital intenta imponer como relación social.[19]

Vayamos primero a las finanzas que circulan por abajo. Si sostenemos la tesis de que la financierización impulsada desde arriba opera como un modo de leer, apropiarse y reinterpretar formas populares que estaban ligadas a ciertas prácticas de autonomía productiva y reproductiva, hipotetizamos que su penetración y auge actual en la vida popular en Argentina debe ser puesto en relación con dos antecedentes clave, ligados a la crisis del 2001: prácticas económicas conectadas fuertemente con cierta economía migrante de la última larga década e iniciativas de autogestión en plena crisis del empleo producidas por el movimiento organizado de desocupados a inicios de este siglo.

Poner como antecedente, entonces, esas invenciones e instituciones económicas que construyeron antes y durante la crisis una red sólida de ayudas y de formas de cooperar inmediatamente productivas y que fueron capaces de canalizar un flujo de dinero (entonces escaso), prestaciones, favores y solidaridades, articuladas con una multiplicidad de transacciones de la economía informal, encauzando todo un circuito de crédito e inversión, de bienes, servicios y emprendimientos, sin necesidad de requerimientos formales-legales ni de intermediación bancario-financiera, nos permite señalar la *anterioridad* de estos flujos.

[19] S. Mezzadra, y B. Neilson, «Extraction, Logistics, Finance...», *op. cit*.

Esas prácticas que fueron (y son) parte de una trama material que, en el caso de la economía migrante, hace posible que quienes llegan a un país extranjero consigan recursos para asentarse, invertir y producir, funcionaron como recurso material y garantía social de una racionalidad productiva popular que, años después, el propio estado y una serie de instituciones financieras bancarias y no bancarias reconoce y reinterpreta de manera diversa. De un modo similar puede señalarse la resolución (en el sentido de gestión, no de desaparición) por abajo de la crisis del empleo, gracias a la capacidad organizativa del movimiento de desocupados de arrancarle recursos al estado y fomentar una serie de actividades productivas de un valor social decisivo en el momento de la crisis, que más tarde será tomada en cuenta también tanto por el estado como por los mercados financieros que descienden a los barrios. *Subrayar su anterioridad tiene un doble objetivo: señalar que estas iniciativas produjeron jurisprudencia*, en el sentido de que habilitaron la creación de derechos y la rediscusión del alcance de la inclusión ciudadana y *mostrar que en el momento de la crisis esa productividad social era desconocida, temida y/o reprimida* tanto por las instituciones estatales como bancarias (aunque estas últimas despertaban a un temprano deseo de conexión).

La penetración financiera en villas, asentamientos y muchos barrios de la periferia se produce en un paisaje postindustrial marcado por el ritmo del consumo plebeyo, sustentado en una multiplicidad de ingresos que agrupan en una misma economía subsidios, changas, trabajos de diversa índole e intermitencia combinados con ingresos provenientes de economías informales (con una amplia zona difusa de ilegalismos). En el año 2003 concluyeron cinco años consecutivos de caída del PBI en Argentina; desde entonces se registra un aumento de ingresos para las clases medias, incremento del empleo y políticas redistributivas que, para los sectores populares, se concentran en la transferencia de dinero por medio de subsidios. Estos factores son los que posibilitaron el aumento del consumo en general y lo que abrió la posibilidad de

crédito para sectores de bajos recursos.[20] Ser beneficiario de un subsidio (por parte del estado nacional o provincial) se convirtió en garantía de deuda, ya que estas subvenciones al realizarse por medios bancarios «reemplazan o complementan la tradicional acreditación de los papeles del trabajador formal» y permite a «las entidades financieras y no financieras devengar su cuota directamente sea a través de un descuento mediante el CBU o mediante la retención de la tarjeta».[21]

La bancarización compulsiva de los subsidios al desempleo individualizó una relación que desde sus inicios había implicado fuertes coordinaciones colectivas, tanto en la recepción del dinero como en su distribución (de hecho, fue una de las tareas primordiales de las organizaciones de trabajadores desocupados y un campo de fuerte disputa con los «punteros» de los partidos políticos y los intendentes). Esa mutación es aprovechada por instrumentos bancarios y financieros no bancarios para convertir en sujetos de crédito al sector de la población subsidiada. Por otro lado, esas mismas herramientas captan y capturan la disciplina migrante de laboriosidad, ahorro e inversión en sectores de expansión en los últimos años: la economía textil y feriante.[22]

La articulación entonces se produce del siguiente modo: el sistema de microfinanzas por abajo que funcionó como recurso en la crisis proveniente de la economía migrante y la red de microemprendimientos organizados por los movimientos de desocupados en ese mismo período arma, de manera paralela pero confluyente, una trama productiva no asalariada, en cuyo interior las formas de contratación son variadas e incluyen al salario informal. Sin embargo, en el caso de Argentina, esos sistemas complejos

20 G. Feldman, «Créditos para el consumo. Análisis del fenómeno socioeconómico y su impacto en los sectores populares». *Informe de la Procuraduría de Criminalidad Económica y Lavado de Activos* (PROCELAC), Ministerio Público Fiscal, República Argentina, 2013.

21 *Ibidem*, p. 19

22 Para ver un caso paradigmático como el de la microfinanciera «Gran Poder», ver Verónica Gago, «El consumo como marca de época», *Le Monde Diplomatique*, núm. 172, Edición Cono Sur, 2013.

de microfinanzas por abajo no decrecieron con el fin de la crisis, sino que, por el contrario, se expandieron. Y esto por dos razones. Como señalamos, las políticas gubernamentales de subsidios buscaron aliarse a estas economías para volverlas parte del impulso general al consumo. Pero también ellas impulsaron la reactivación de ciertos sectores tradicionales, desmantelados en los noventa por la apertura de importaciones, como es el caso de la industria textil.

En esa dinámica, los planes sociales dejaron de concebirse y propagandizarse como paliativo temporal de la desocupación para ser reconvertidos en subsidios a nuevas formas de empleo, asumiendo que las formas cooperativas y autogestivas creadas en el auge de la crisis tenían el saber y la astucia de procedimientos productivos entramados en los territorios de los cuales la formalidad asalariada se había retirado hacía tiempo. A la vez, fue una forma de imponer la bancarización compulsiva como forma de control de ese dinero proveniente del estado, lo cual había sido un punto clave de la disputa de los movimientos sociales organizados en la época de la crisis. Ese control es sobre todo una forma de captura de renta de los beneficiarios de esos subsidios, ya que la bancarización constituye una condición técnica indispensable en el endeudamiento, corazón de la explotación financiera.

Por otro lado, la consolidación de la economía informal en sus diversas modalidades, pero con un fuerte componente feriante-migrante, y extendida a enormes sectores medios bajos de Argentina, atrajo a algunos grandes bancos, distintas entidades bancarias y financieras no bancarias para operar sobre una franja específica de la población: migrante, informal, productiva y descapitalizada. Lo hicieron luego de que el estado se volcara de manera progresiva a financiar la llamada economía social.

Por eso, más allá del crecimiento de la economía popular por medio del salario en blanco, es toda una multiplicación de formas de ingresos lo que explica esta ampliación de la capacidad de consumo en sectores que hasta hace unos años cabían sólo en el casillero de excluídos y es esa multiplicidad de ingresos la que rearma el mapa laboral por fuera del mundo asalariado-sindical, que ya

no puede concebirse en términos transitorios o exclusivas del momento de la crisis. La disputa plantea una novedad respecto de las viejas formas de entender la relación entre inclusión, dinero y barrios periféricos. Porque hay que resaltar que las finanzas dedicadas a explotar la productividad de los sectores populares aparecen, en Argentina, en el momento de crisis de la legitimidad neoliberal como política de ajuste y de fuerte implicancia del estado en el financiamiento de esa franja de la población, bajo una retórica opuesta a la austeridad.

Lo que queda claro es que estas economías antes visualizadas como insignificantes y meramente subsidiarias, se convirtieron en territorios dinámicos y atractivos para el capital, expandiendo las fronteras de su valorización, esta vez uniendo algo que parecía incompatible desde el punto de vista del capital, aunque ya tenía realidad desde el punto de vista de los sectores populares: finanzas, barrios periféricos y sectores no formalmente asalariados.

Ciudadanía por consumo: ¿una nueva relación entre estado y capital?

A diferencia del debate sobre la ciudadanía social del siglo XX vinculada al tipo de inclusión fordista, definida especialmente por T. H. Marshall en el contexto de posguerra, proponemos aquí revisar la cuestión de la ciudadanía pensando su actual «constitución material», para usar la fórmula de Balibar,[23] a partir de la financierización de los sectores populares.

La evolución de la financiación para consumo entre 2003 y 2012 en Argentina ascendió en términos absolutos: pasaron de 4.540 millones de pesos en enero de 2003 a 106.313 millones de pesos en abril del 2012, lo que supone un aumento en 23 veces en nueve años.[24] También se diversificó a manos de tarjetas bancarias y no bancarias,

23 E. Balibar, *Ciudadanía*, *op. cit*.

24 Ariel Wilkis, *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular*. Buenos Aires, Paidos, 2013.

agencias financieras, mutuales y cooperativas, comercios minoristas y cadenas de electrodomésticos o de indumentaria e hipermercados. Esta multiplicación de instrumentos impulsó en esa franja de la población la adquisición de equipamiento hogareño de electrodomésticos y, especialmente, motos y celulares.

El informe del Ministerio Público de Argentina (Procelac) no deja dudas respecto tanto a la penetración del sistema financiero en la economía de los sectores populares a través de los préstamos de dinero en efectivo o por emisión de tarjetas de crédito, como al hecho de que «la generalización de estos instrumentos financieros lejos de tener un carácter integrador o democratizador reprodujeron las diferencias sociales que operan en otros ámbitos de la sociedad».[25] Según su caracterización, el endeudamiento en el que se involucran los sectores populares es «vulnerable» porque complica la situación de subsistencia de los endeudados. «De esta manera opera una situación paradojal que por sabida no quita su inequidad: las personas de menores ingresos pagan más por las compras de los mismos productos. Los sectores populares, entonces, son objeto de una violencia económica sin parangón en otros sectores de la población que genera un daño social cuyas consecuencias repercuten tanto en las familias concretas como potencialmente en la economía nacional en su conjunto».[26]

Desde el gobierno, con el impulso al consumo masivo, se da una doble operación. Por un lado, se reconoce la imposibilidad del horizonte del pleno empleo (imagen persistente en el imaginario nacional); por otro, se intenta ligar democratización con acceso al consumo. La ciudadanía, como ejercicio de derechos, deja de estar ligada a, como dice Balibar, «la universalización de la categoría antropológica de «trabajo» en cuanto carácter específico de lo humano»,[27] para desplazarse al consumo como forma de garantía de la inclusión social. Sólo que este consumo

25 G. Feldman, «Créditos para el consumo...», *op. cit.*, p. 9.

26 *Ibidem*, p. 40.

27 *Ibidem*, p. 82.

ya no es solo efecto del ingreso salarial, sino también del dinero que el estado transfiere a los barrios periféricos en concepto de subsidio pero sobre todo, como ya señalamos, de múltiples modalidades de ingreso en concepto de laboriosidades también múltiples. Por eso, el consumo es una mediación y un incentivo que, junto al dispositivo de la deuda, impulsa a nuevas modalidades de creación de valor. ¿Qué categoría antropológica estaría en la base de esta generalización del consumo? En el posfordismo presenciamos la emergencia de una mutación de connotaciones antropológicas de las fuerzas productivas, que se puede rastrear tanto en acentuada mediación del consumo así como en la constitución y desarrollo de los dispositivos de mando abstractos del capital financiero. Se trata de un dinamismo de desmultiplicación respecto de la universalidad antropológica postulada por Balibar: la heterogeneización de las figuras laborales homogéneas y universalistas en beneficio de aquellas caracterizadas por Virno como una «Exposición Universal» de las disímiles formas históricas del trabajo que requieren de articulaciones y ensamblajes cada vez más complejos.[28]

Eduardo Viveiros de Castro señala, para el caso de Brasil, dos cuestiones clave para confrontar con la idea de la democratización por el consumo que sustenta la legitimidad de los gobiernos llamados progresistas de la región.[29] Por un lado, que el consumo de los sectores populares al darse por medio del acceso al crédito implica el desplazamiento de la obligación del estado respecto a la provisión de servicios públicos y gratuitos a favor del endeudamiento y, por otro, la diferencia clasista que se renueva por medio su conversión en acreedores siempre en desventaja respecto a otras franjas de la población.[30]

28 P. Virno, *Gramática de la multitud...*, op. cit.

29 E. Viveiros de Castro, «El consumo no evita la queja», entrevista de Verónica Gago y Mario Santucho, en *Ñ*; http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/consumo-evita-queja_0_1156684344.html

30 Para ver trayectorias familiares similares a las que comentamos para Argentina en Brasil: http://oglobo.globo.com/economia/alta-na-renda-no-consumo-nas-dividas-marca-ano-das-familias-11073212 (agradezco a E. Viveiros de Castro esta referencia).

Lo que las economías informales de los sectores populares ponen en discusión son las nuevas formas de inclusión y de construcción de ciudadanía que desafían el esquema republicanista liberal porque la participación ya no se espera que provenga por la vía institucional-formal ni tampoco por la vía salarial-fordista ya que, como hemos visto, el salario contractual no constituye mediación universal suficiente. Lo más curioso, sin embargo, es el modo en que desafían los parámetros del populismo –y aquí diferimos con Balibar–[31] que deposita en la agencia estatal la completa capacidad de decodificar demandas y promover derechos. Es justamente la identificación del populismo como razón estatal lo que desconoce formas de hacer populares en la medida que las enclaustra en términos de demandas y apuesta a que coagulen en una identidad unitaria y refrenden una autoridad soberana, a su vez clausurada al interior de los parámetros estatal-nacionales. Desde el estado, la ciudadanía por consumo se propone como *paliativo* o *reparación* que se provee contra el neoliberalismo, refrendando la idea de un estado no neoliberal en la medida en que subsidia a los pobres.[32] En este sentido, el populismo como razón estatal intenta monopolizar la «invención democrática», en la medida que se ubica como actor privilegiado de las conquistas de derechos. Y aquí sí como argumenta sucede que «se sustituye la idea de *invención* por la idea de una *conservación* de la democracia»,[33] identificada como régimen político del estado.[34]

Desde otro punto de vista –que enfatiza la radicalidad de las prácticas populares autónomas sin dejar de

31 E. Balibar,*Ciudadanía*, *op. cit*.

32 Sobre las reconfiguraciones del estado a la que nos referimos, ver Gago, Mezzadra, Scolnik y Sztulwark (2012): «Apuntes sobre el estado en América latina», disponible en www.uninomade.org.

33 E. Balibar,*Ciudadanía*, *op. cit*., p. 64.

34 Las derivas de la discusión en Argentina sobre la noción de lo destituyente/constituyente como potencia de los movimientos en 2001 a su conversión en amenaza al estado y a la institucionalidad democrática son paradigmáticas de este desplazamiento del eje de la invención a la conservación, cuya operación se debe a la perspectiva del populismo como razón estatal.

lado su radical ambivalencia– la ciudadanía por consumo puede proyectarse como una ambivalente pragmática de conquistas y no una simple escena de víctimas que son reparadas. En términos de la filosofía política puesta en juego, podría decirse que esta perspectiva confía en el plano de inmanencia en el que los sectores populares –o los «gobernados», para usar el lenguaje de Chaterjee–[35] hacen política, más allá del estado, lo cual implica aprovechar pragmáticamente los recursos del estado sin inscribirse en la escena simbólica con la que son acompañados desde arriba. Y, sobre todo, implica confiar en los modos no «clásicamente» políticos en que desafían su estatus de «gobernados». De esta manera, la gubernamentalidad neoliberal adquiere un cariz *irreversible* al mismo tiempo que es sometida a la *variación* que imponen las luchas y dinámicas territoriales que no se dejan necesariamente leer desde la oposición republicanismo *vs*. populismo.

Hacia un concepto ampliado de extractivismo en América latina

Es necesario ampliar el concepto de extractivismo más allá de la referencia a la reprimarización de las economías latinoamericanas como exportadoras de materias primas para entender el papel que juegan especialmente los territorios de las periferias urbanas en este nuevo momento de acumulación. De otro modo, esos territorios quedan periferizados en la trama productiva al pensarse la economía sólo vinculada a las materias primas y el campo.

Además, la relación que los gobiernos progresistas de la región plantean entre esas poblaciones y los recursos naturales es políticamente compleja: la ecuación es que las *commodities* de las materias primas son la fuente de financiamiento de los subsidios sociales. La explotación a cargo de las transnacionales del *agrobusiness* es así legitimada gracias a la mediación discursiva estatal que

35 Partha Chatterjee, *The politics of the governed..., op. cit.*

enfatiza la función de integración social lograda a partir de la captura de una porción de esa renta extraordinaria. Frente a esto, los intentos de politización por abajo de las resistencias contra esas empresas son una y otra vez *infantilizados* o tratadas de irrelevantes por quienes están fuera de ellas, pretendiendo descalificar su fuerza crítica al discurso neodesarrollista de la región. Lo que se observa es el mecanismo de interrupción de la comunicación fluida entre antagonismo social y gubernamentalidad. En efecto, lo que queda bloqueado en esta denegación estatal de la legitimidad de las demandas que surgen del modo de acumulación es precisamente la dinámica de reconocimiento democratizador que caracteriza una democracia que hace de los puntos de antagonismo el mapa de sus prácticas constituyentes.

Además, desde esta óptica, quien se opone a ese modo extractivo, se opone a una forma de financiamiento de esas poblaciones *pobres.* Lo más importante, nos parece, es señalar hasta qué punto esas poblaciones urbanas son parte de una dinámica extractiva y no meramente subsidiaria. O mejor dicho: cómo se articulan ambas y el papel que tiene el estado en esa articulación.

La forma de extracción de valor dominante es neoextractiva en la medida que por ella pasa la relación entre territorio y mercado mundial. Del éxito de esa inserción depende la circulación interna de dinero y mercancías. Así, la capacidad de mediación estatal (extracción de renta para financiar políticas sociales y de subsidios a la producción) se inserta en un conjunto de ensamblajes institucionales más amplios. Los dispositivos de inserción, mediación y legitimación en los que arraiga la gubernamentalización del estado producen el efecto intervencionista y no neoliberal en el proceso político en curso.

Desde esta perspectiva –de la gubernamentalización del estado– es posible detectar al menos dos grandes ruedas girando sobre un mismo eje: una de ellas hace girar los negocios vinculados a recursos naturales (*commodities*) y en torno a la otra se despliegan una miríada de negocios sostenidos en la circulación interna de capital, dinero y mercancías. La narración que intenta separar y oponer

estas dinámicas impide comprender los niveles de articulación interna y la influencia de ambas en la producción de modos de vida en los territorios.

Esta gubernamentalización desborda toda teoría centrada en los atributos soberanos del estado (con el corolario de la fuerte desnacionalización de segmentos clave de su composición, como señala Sassen),[36] en la medida misma en que la potencia de intervención pública-estatal depende de dinámicas que se le presentan como contingentes o puramente exteriores, como es el efecto de la especulación financiera en la determinación de precios internacionales de los *commodities*, o de la capacidad de articulación de los actores económicos para crear negocios de envergadura global que involucren total o parcialmente al territorio nacional. Son estos negocios (primera rueda) los que aceitan y ofrecen el prototipo a una infinidad de negocios de variada escala que derraman sobre el territorio.

Lo interesante del caso es que en ambas esferas se plantea el problema de la generación de una logística de las finanzas capaz de efectivizar dinámicas de valorización, problematizando la imagen de una separación radical entre altas y bajas finanzas (y de los flujos financieros como algo puramente abstracto). La logística de las finanzas se reinventa de manera permanente, como un sistema conflictivo en su propio interior, que procura captar activos producidos tanto en las altas como en las bajas finanzas.

La articulación de ambas esferas supone, entonces, la instauración de vías de comunicación entre logística global –de la cual depende la inserción de un territorio en el mercado mundial– y una pluralidad de infraestructuras *ad hoc*, que traducen y multiplican las dinámicas de valorización en los territorios, de nuevo a escalas diversas.

Si en América Latina en particular el negocio financiero global toma la forma de extractivismo (valor-territorio por valor-dinero), su éxito hace que el modo de acumulación tome como prototipo la renta financiera. Pero este

36 S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, *op. cit*.

sistema de intercambios no se desarrolla sin la producción simultánea de una estatalidad capaz de determinar parcialmente dichos procesos. En el nivel de los micro-procesos, esta dinámica se traduce en prototipos proliferantes en torno a los cuales se reorganiza la trama misma de la sociedad.

Un triple componente simultáneo que combina neointervencionismo estatal, relanzamiento de la acumulación por operaciones de extracción y penetración de esta modalidad por arriba y por abajo, enlazando escalas y territorios diversos, es lo que exige *hojaldrar* el concepto mismo de extractivismo.

Además, la operación extractiva, para usar el término de Mezzadra y Neilson, se diferencia de la explotación fabril en el hecho que no se despliega a partir de la capacidad organizativa de la producción de valor desde el interior mismo del proceso. Contra la apariencia –fenomenológicamente verdadera– según la cual la exportación de *commodities* es menos determinante para la producción de modos de vida que estos micro-procesos –que repiten de modo contingente, variable y generalizado el prototipo–, creo que se puede afirmar justo lo opuesto: es la conexión esencial global (ayudada por la gestión estatal) la que determina la posibilidad y la intensidad de la reorganización «oportunista» y «cínica»[37] de los modos de vida sin que aparezca, por fuera de los artífices de la conexión global (modos de saber-hacer), otra clase social capaz de organizar la producción. Se retroalimenta así una traducción apropiadora, versátil y conflictiva, de la actividad social en un código financiero. Al mismo tiempo que el código financiero se desarrolla y se despliega gracias a esa actividad social.

Sin embargo, la retórica estatal expresa una consideración mucho más restringida (y simple) de los mecanismos de reproducción del capital, al suponerlo a partir de parámetros ligados a un contractualismo laboral, supuesto tradicional de las clásicas definiciones de ciudadanía nacionales. Así las cosas, el estado trabaja –narrativamente– en función de

37 P. Virno, *Gramática de la multitud...*, *op. cit*.

desconocer una parte del hacer popular que se da por fuera de esa relación de valorización, aun si reproduce el prototipo de la inserción global de ese estado en el mercado mundial. Pero, a la vez que parece desconocer esas otras formas, está cada vez más obligado a transaccionar con ellas, produciendo una suerte de «segunda realidad» del propio estado, crecientemente necesaria para su propio financiamiento por vías no estrictamente formales y legales.[38]

Vemos entonces un desplazamiento del concepto de extractivismo en vías de su ampliación. Primero, en términos extensivos: del campo y las *commodities* a la ciudad y las poblaciones periféricas. Luego, un giro intensivo: en tanto la inserción de los territorios en el mercado mundial difunde un prototipo que funciona en distintas escalas y territorios.

La compulsión a valorizar (armar «bisnesito» –castellanización de «little business») se expande como modalidad de relación y es esto lo que pone a la logística como imperativo. Desarrollar la logística implica hacer crecer el rizoma de las finanzas. La deuda es uno de los mecanismos internos de ese proceso pero no el único.

El consumo como mediación y lo financiero como figura de mando pone a todo el mundo a trabajar sin que se reponga la figura homogénea del trabajo. Se explota esa difusión del imperativo de autoempresarialidad que impulsa la invención de nuevas formas de producir valor, más allá de los confines del empleo asalariado y de los parámetros de su legalidad.

La exterioridad de la forma extractiva en este esquema está dada porque se prescribe la valorización pero no se prescribe el modo (como sucede con el mando industrial). De allí proviene su «amplitud».

Saqueos: la exasperación del consumo

Desde los discursos del sistema político, la expansión del crédito se presenta como una contraimagen con los

38 R. L. Segato, *La escritura en el cuerpo..., op. cit.*

episodios de los saqueos, recurrentes en Argentina ante las crisis inflacionarias, permitiendo una suerte de evolución desarrollista que va de la condena del saqueo a la reivindicación del cumplimiento de la deuda por quienes menos tienen.

Sin embargo, la ola de saqueos que en diciembre de 2013 se difundió en distintos puntos de Argentina obliga a deshacer esa oposición entre la constitución de las clases bajas como sujetos de crédito como antídoto a la apropiación desreglada del saqueo. Más bien, ambos fenómenos pueden ponerse en continuidad. Los saqueos se concentraron en electrodomésticos y también en alimentos, pero no necesariamente de «primera necesidad». Esta imagen redobló la embestida moralista. La opinión pública y mediática se concentró en un punto: los pobres saquean pero no por «necesidad» o por «hambre», sino que se apropian de productos electrónicos, casi de lujo, o «superfluos» considerados desde el rasero de las necesidades. A la inflación de precios parece precederle otra: la «inflación» de necesidades de pobres acostumbrados al consumo, gracias a los subsidios estatales y al crédito fácil y caro.

La relación interna entre saqueo y consumo es de exasperación, de pase de fronteras: el consumo masificado por fuera del paradigma fordista se nutre de ingresos que tienen difusos y anchos bordes con la ilegalidad. Por lo tanto, hay un acceso informal/ilegal al consumo que es, simultáneamente, la forma de blanquear ingresos a pequeña y mediana escala. En el caso de los sectores pobres, el consumo está sostenido desde arriba por la idea de paliativo e impulsado por abajo por un dinamismo informal, capaz de agenciar modalidades laborales heterogéneas (que componen piratería del asfalto y narcomenudeo, emprendimientos feriantes y venta ambulante, cuentrapropismo informal y talleres clandestinos). La regulación de esa frontera entre lo formal e informal la hacen las fuerzas policiales,[39] las cuales protagonizaron las huelgas que antecedieron y habilitaron simbólicamente los saqueos del último diciembre.

---

39 Horacio Verbitsky y Juan Pablo Bohoslavsky (eds.), *Cuentas pendientes. Los cómplices económicos de la dictadura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013

Los saqueos ponen en primer plano tanto el problema del consumo, como su amenaza de restricción por causa de la inflación. También montan la escena urbana de una cierta imposibilidad de «ajuste» o de política de austeridad. Y, lo más importante, habilitan una modalidad de «paritarias callejeras»[40] para todos aquellos que no tienen la posibilidad institucional de ese mecanismo porque, justamente, son parte de los trabajos que no están «en blanco».

El contexto y la tradición inflacionaria argentina convierten a la deuda en un modo de atesoramiento de valor de una moneda que se desvaloriza a ritmo acelerado. La experiencia inflacionaria tiene un efecto de desacralización del dinero. Pensando en Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui dice: «nosotros jugamos con el dinero, pues. En un momento vendemos dinero (en la Feria de las Alasitas). Sabemos que es una convención acordada por la sociedad. Y eso tiene que ver con que en Bolivia hemos vivido la inflación más grande después de la que hubo pre-Hitler».[41] Argentina es rica también en experiencia inflacionaria y multiplicación de monedas, dos índices de experiencia de la crisis y de conmoción de la medida del valor.

La subjetividad de hombres y mujeres endeudadas podría pensarse como figuras subjetivas en variación. En situaciones de relativa abundancia de dinero son quienes se constituyen como microempresarios; en situación de restricción de ese dinero tiene capacidad de desestabilización política. Esta variación de las figuras permite detectar también el tacticismo y no sólo la pasivización que pueden implicar las deudas. En ese sentido argumenta Federici

40 Con la fórmula «paritarias callejeras» me refiero al modo de acción directa bajo el cual se presiona por el aumento del monto de los subsidios y de los salarios informales a través de marchas, manifestaciones e, incluso, saqueos. Como mecanismo, traslada el clásico espacio de negociación sindical a la desreglada acción callejera. Esto se da en el contexto de un esquema monetario bajo presión de quienes controlan el mercado de divisas lo cual se traduce en inflación, la huelga policial como reclamo también salarial de esa fuerza y el estallido de «escándalos mediáticos y financieros» entre sectores policiales y economía del narco.

41 S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa...*, *op. cit.*

cuando dice: «La financiarización de todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana mediante el uso de las tarjetas de crédito, préstamos, endeudamiento, especialmente en Estados Unidos, debe plantearse desde este punto de vista como una respuesta al declive de los salarios y a un rechazo a la austeridad impuesta por ello, más que simplemente un producto de la manipulación financiera».[42]

La forma no controlada del consumo convoca, para volver a Foucault, a una *remake* del poder pastoral en la disputa por la orientación y conducción de las multitudes, especialmente de jóvenes. La espiritualidad religiosa a la vez compite y se complementa con la promesa de las finanzas por abajo.[43] El disciplinamiento de lo plebeyo se vincula a lo que planteamos como monstruosidad del cálculo, al modo en que la noción de cálculo se emparenta con la de conatus. La monstruosidad del cálculo está también en llevar a fondo esa masificación del consumo, que en el saqueo se desprende completamente de su dependencia (y equilibrio) con los ingresos, pero también con una supuesta racionalidad de las «necesidades» y su segmentación clasista. La pretensión estatal de que el consumo de masas se contrapone al saqueo se revela justamente contraria: el saqueo es la continuidad del consumo por otros medios.

Mapear el neoliberalismo

Mapear las economías populares es una forma de mapear el neoliberalismo como campo de batalla. Ellas son el espacio-tiempo de economías situadas que devienen clave para pensar el modo en que el capital, a través de la diversificación de las formas financieras, intenta incorporar nuevos territorios. Son estos territorios los que nos permiten conectar las formas en que el neoliberalismo es simultáneamente deslegitimado como política macroestructural

42 S. Federici, *Revolution at Point Zero..., op. cit.*, p. 173.

43 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población, op. cit.*

de ajuste y a la vez incorporado en formas del saber-hacer popular que lidian con las consecuencias de esas reformas estructurales ya acontecidas.

No se trata, de este modo, de hacer una elección entre etnografías localistas y enunciados estructurales. Como señala Peck, la pregunta por «cómo el neoliberalismo se singulariza en un variado paisaje de formas institucionales, económicas y políticas»[44] pone el énfasis en su rasgo «polimórfico» y en la «interdependencia mutua y multiescalar de formaciones locales profundamente articuladas de modo «horizontal» y jerárquico» (ídem). El neoliberalismo es así puesto en variación, dando cuenta del carácter a la vez estructural y situado de la dinámica diferencial que lo caracteriza.

La perspectiva que planteamos desde la idea de «neoliberalismo desde abajo» tiene sin embargo el objetivo de poner de relieve la disputa con la idea misma de cálculo que practican las economías populares.

Sobre ese terreno anclamos la proliferación de operaciones financieras en los sectores populares. Porque también allí se anclan las «operaciones del capital» en su fase de nuevas conquistas. Si las «logísticas, las finanzas y la extracción no son sólo actividades económicas», sino formas de captación de trabajo, que producen espacio y políticas concretas, podemos argumentar que las poblaciones de los barrios periféricos devienen sujetos clave de esa nueva explotación, en la medida que no son simplemente marginalizadas como poblaciones subsidiadas sino blanco de nuevas modalidades de explotación, bajo una cualidad neoextractiva.[45]

En este sentido, el neoliberalismo desde abajo es un campo de ambigüedad y de batalla que no da por realizada la hegemonía del neoliberalismo, en el sentido que no acepta su hegemonía plena pero tampoco otorga a las políticas neodesarrollistas y estatalistas la aptitud para

44 J. Peck, Jamie, «Explaining (with) Neoliberalism», *op. cit.*, p. 18

45 S. Mezzadra y B. Neilson, «Extraction, Logistics, Finance...», op. cit.

sustituirla. Es una perspectiva, en cambio, que mira hacia «abajo» para encontrar aquello que antagoniza, y que arruina, malogra y/o confronta esa pretendida hegemonía.

Cuando me refiero a la «ambigüedad» del neoliberalismo desde abajo pienso en un «oportunismo de masas» en la línea de la reflexión de Virno, para quien «oportunismo y cinismo» constituyen la «tonalidad emotiva de la multitud», es decir, un modo ambivalente de ser que se corresponde con los procesos de socialización de la fuerza de trabajo que deviene inmediatamente metrópoli.[46] Volvemos a la imagen de un tejido «promiscuo», en donde conviven –de un modo no indiferenciado– elementos de naturaleza heterogénea más allá de las lógicas a las que esos elementos pertenecieron en el pasado.[47] Mi hipótesis es que el neoliberalismo desde abajo consiste en la convergencia de la acción y la racionalidad de los conatus populares y la aptitud de las finanzas para operar mediaciones concretas en este tejido.

No se trata solo de comprender o de retratar las mutaciones en la vida popular sudamericana y las innovaciones de la subsunción capitalista, sino de aproximarnos a preguntas políticas claves, que surgen de un cuadro tenso en la actual coyuntura, en la que la praxis que se despliega fuera del estado se encuentra frente al dilema de converger en una nueva presentación de las políticas neoliberales de las elites capitalistas, o bien de crear elementos institucionales y políticos a la altura de una reforma de la teoría del estado.

46 P. Virno, *Gramática de la multitud..., op. cit*.

47 C. Situaciones, *Conversaciones en el impasse..., op. cit.*

5. Entre la ciudadanía posnacional y el gueto: la ciudad abigarrada

La ciudad que viene

La villa 1.11.14 parece arrastrar a Buenos Aires un pedazo de Bolivia. Más precisamente de El Alto: la multitudinaria ciudad que rodea, como un anillo, a la hondonada urbe de La Paz. La 1.11.14 replica aquellas construcciones en altura, con ladrillos sin revocar, que tiñen el paisaje de un rojo anaranjado. Este material –el ladrillo sin revoque– ha cambiado en la última década la fisonomía de la villa. Tradicionalmente en Argentina, éstas han sido levantadas como asentamientos de chapa y cartón; desde hace algunos años, la migración boliviana y paraguaya (mano de obra mayoritaria en el rubro construcción) ha impulsado y transformado la técnica y los materiales con los que se edifica. Ahora las viviendas son de ladrillo, lo cual permite una nueva posibilidad: el crecimiento vertical. Así, la villa del Bajo Flores se eleva, se desarrolla en altura, desafiando los terrenos bajos –antiguos bañados– que adjetivan el barrio como *bajo*.[1] Delimitadas sus posibilidades de expansión horizontales (está rodeada de predios que pertenecen a la Policía Federal), las viviendas proliferan

[1] Sobre la dinámica de inversión entre lo bajo y lo alto que produce una ciudad, véase *Mal de Altura. Viaje a la Bolivia insurgente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2005.

hacia arriba y se superponen, un piso sobre otro. Hoy se encuentran construcciones de hasta cinco niveles.

Beatriz Sarlo, en su libro *La ciudad vista*,[2] emite un juicio estético-urbano sobre esta misma cuestión: «Todo exhibe crudamente, con el aire confiado de lo natural en expansión, una especie de precaria monstruosidad destinada a permanecer, ya que la construcción es de material y está allí para quedarse».[3] Sarlo habla de la villa como un barrio que destila una «inconclusión definitiva», agravada ahora por el contraste de materiales entre las viejas y nuevas villas: «Así impresionan todas las construcciones precarias, en chapa, madera, cartón, plástico. Pero cuando lo inconcluso es de ladrillo, la cualidad de lo no terminado contradice las propiedades de las materias sólidas que entran en su composición».[4] Comprueba así que el ladrillo de las construcciones desmiente la ilusión que todavía es posible mantener cuando se ve a las viviendas precarias hechas de materiales menos definitivos: constata que están ahí para quedarse. Son parte no momentánea ni transitoria de la ciudad. Hay algo de lo que Sarlo juzga como «precaria monstruosidad» que es *ya* constitutiva de la ciudad y no armado pasajero, sujeto a ser desmontado según los vaivenes de las políticas públicas y los requerimientos de mano de obra. Aún si nunca fueron así de volátiles, lo que se lee en su análisis es sobre todo una apreciación: esas construcciones, para ella «arquitecturas monstruosas»,[5] *son* la ciudad del presente, su parte más llamativa. Aun si incluidas como su parte baja, están allí «para quedarse», lo que significa que remodelan definitivamente lo urbano y subsumen a Buenos Aires en esa lógica de lo inacabado para siempre. Se trata, además, de una monstruosidad que no tiene confines fijos, no se limita a la villa: se desparrama más allá de sus bordes a través de los vendedores ambulantes (que mayoritariamente viven en barrios así construidos). Lo monstruoso construye ciudad, «la ciudad de los pobres».

---

2 Beatriz Sarlo, *La ciudad vista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

3 *Ibidem*, p. 73.

4 *Ibidem*, p. 73.

5 Véase «Punto de Vista. Buenos Aires según Beatriz Sarlo», por Verónica Gago, *Página/12*, suplemento *Las/12*, 10 de abril de 2009.

En esta ciudad entran en discusión, para Sarlo, dos binarismos básicos: las distinciones entre lo público y lo íntimo y entre lo humano y la naturaleza. «El suburbio pasa por alto la intimidad íntima, para poner en escena la intimidad pública. Hay una noción diferente de lo que puede verse, de lo que está permitido ver. Cuerpos humanos y materias de la naturaleza entran en una simbiosis peculiar en el suburbio: entre la vitalidad y el deterioro, como si los procesos fueran siempre incontrolables».[6] La ciudad actual pone en juego, o en jaque, dos distinciones, que su análisis verifica como ya derrumbadas. Por un lado: lo íntimo *vs.* lo público; por otro: la naturaleza *vs.* lo humano. Son dos reglas de distinción: la primera de la *polis*, es decir: las reglas de la ciudad al estilo de los ilustres atenienses donde público y privado definen los ámbitos de lo político y de lo doméstico de modo excluyente y jerárquico; la segunda es la norma misma de la *civilización* entendida en términos de un clasicismo moderno capaz de discernir y discriminar lo natural de lo humano. La ciudad vista para Sarlo revela, a contraluz, *la ciudad perdida*, aquella en la que la frontera entre lo humano (civilidad) y lo no-humano (naturaleza), lo público (civilidad) y lo doméstico (naturaleza), se materializan como rumbo civilizatorio.[7] Tal punto de vista muestra sobre todo lo que ya no es ni anuncia ser una ciudad. Una cierta clausura de lo que algunos intelectuales, en plena transición democrática y de expectativas modernizadoras, pensaron como *ciudad futura*.

La villa como espacio intensivo

Si la villa no se piensa como resto no moderno o como enclave monstruoso en el sentido plenamente despectivo de esa palabra, emerge otra economía visual: una que es

6 *Ibidem*, p. 79.

7 María Carman trabaja de manera formidable esta contraposición entre naturaleza y cultura como reparto de legitimidades en la ciudad en dos de sus libros: *Las trampas de la naturaleza* y *Las trampas de la cultura* (FCE-Clacso).

capaz de visibilizarla como espacio productivo para pequeñas empresas, emprendimientos familiares, y economías informales a través de los cuales, al decir de Saskia Sassen,[8] «antiguas economías materiales pueden prosperar». Sin embargo, aun si a primera vista esas economías parecen ser anacrónicas (en sus tecnologías y formas laborales), Sassen se encarga de aclarar que la articulación que tienen con los sectores económicos avanzados es lo que tiñe al espacio de la villa de un carácter «global»: «Los paisajes crecientemente homogéneos y los entornos construidos de las zonas de glamour tienden a oscurecer el hecho de que el florecimiento urbano actual de las economías avanzadas está frecuentemente alimentado por una historia económica urbana anterior que les otorga ventajas especializadas particulares».

La arquitectura económica, edilicia y social de la villa se vuelve así ventaja comparativa para ciertas economías. La textil-feriante es una de ellas. De la feria La Salada al taller textil se construye una secuencia que incluye a la villa como tercer espacio que completa el ensamblaje: en la villa se «sumerge» el taller textil clandestino para aprovecharla como espacio de recursos comunitarios, de protecciones y favores y de fuerza de trabajo. Y esto porque en la villa se renueva permanentemente la población migrante y es lugar de producción de una multiplicidad de situaciones laborales que van del autoemprendimiento, a la pequeña empresa pasando por el trabajo doméstico y comunitario y en relación de dependencia. De la villa al taller textil y del taller a la feria La Salada envuelve entonces una genealogía que revela una lógica de mutua contaminación, de permanentes reenvíos, de complementariedades y contradicciones. Las trayectorias y temporalidades que se tejen entre la villa, el taller textil y la dinámica feriante permiten mostrar una articulación compleja, los modos en que se entrometen una dentro de la otra. Y, al mismo tiempo, permiten vislumbrar ese corredor en sus múltiples conexiones con otras zonas y temporalidades transnacionales.

8 S. Sassen, «La Salada: The Largest Informal Market In South America...», *op. cit.*

Dispersión y aglomeración

La villa, ¿es una ciudad dentro de la ciudad? La villa es parte constitutiva de la ciudad a la vez que es puesta como su afuera radical. Literalmente ubicada en el centro del mapa de Buenos Aires, la 1.11.14 desarrolla una economía propia a la vez que se ensambla con una economía más amplia que no sólo refiere a la metrópoli que la rodea, sino a un conjunto más extenso y denso de transacciones transfronterizas. Su ritmo de crecimiento tiene que ver con esa vitalidad económica. Crecen los emprendimientos, negocios y tráficos hacia dentro y de adentro hacia fuera.

Por un lado, se constituye como asentamiento de cierta infraestructura invisibilizada de servicios para la ciudad: especialmente servicios domésticos de limpieza y cuidado, mano de obra de la construcción y personal para mantenimientos. Por otro, produce una infraestructura visible de servicios para los prestadores de servicios que viven en su interior: desayunos que se toman a la carrera y en la vereda mientras se va a trabajar, almuerzos y cenas para cuando se regresa (muchos habitantes son inquilinos y, por tanto, no tienen espacio para cocinar en su lugar o simplemente no hacen a tiempo), servicios de cuidado de niños/as para las mujeres que tienen empleos «afuera», comedores populares, servicios médicos, de comunicaciones, financieros, etc.

Una perspectiva que tome en cuenta la ecología de esta ciudad-dentro-de-otra podría proyectarla a la vez como una ciudad aglomerada y una ciudad dispersa: concentra por superposición capas de construcción, servicios, generaciones, y experiencias de autogestión de servicios a la vez que se dispersa en el resto de la ciudad por medio de sus componentes móviles: especialmente aquellos vinculados a la «producción de circulación», ya que por medio de la proliferación de ferias y de vendedores ambulantes se desparrama y multiplica, por dispersión, esa composición social.[9]

---

9 Mike Davis, *Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2007.

Dos composiciones hasta ahora. Por un lado la mayoría de migrantes que pueblan la villa (y las villas) en Buenos Aires; por otro, las economías múltiples con las que se articulan no sólo como mano de obra, también como microempresarios, emprendedores, comerciantes, trabajadores/as sociales. Esta economía tiene una doble escala: «tanto en el nivel macro de los mercados laborales globales como en el nivel micro de las estrategias de supervivencia translocales de los hogares».[10] Dos niveles que a su vez deben ser analizados teniendo en cuenta sus modos de íntima relación. La villa se vuelve espacio de una nueva economía política transnacional.

1.11.14

Según información oficial, en Buenos Aires aproximadamente viven unas 200.000 personas en villas y asentamientos.[11] La 1.11.14 del Bajo Flores es una de las más populosas. Las cifras gubernamentales son desmentidas por los referentes barriales, quienes tienen sus propias formas de medición y dan cuenta de la dinámica de velocidad y crecimiento poblacional que las pesquisas oficiales no llegan a registrar. Ellos hablan de unas 80 mil personas sólo en esa villa en la actualidad, duplicando el número oficial.

Lugar de llegada desde mediados del siglo pasado para migrantes del interior y de países limítrofes fue varias veces ocupada, desalojada y vuelta a poblar hasta conquistar las treinta y un manzanas de hoy. Durante la última dictadura militar sufrió el embate más feroz para intentar erradicarla.[12] Por un lado las topadoras destruyeron casas

10 S. Sassen, *Contrageografías de la globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

11 Informe de 2007 de la Sindicatura General de la Ciudad, tras censar condiciones de vida en 14 villas, 57 asentamientos precarios y 16 barrios municipales o complejos habitacionales.

12 Para una historia de los intentos sucesivos de erradicación durante la dictadura, ver Eduardo Blaustein, *Prohibido vivir aquí*, Comisión Municipal de la Vivienda-GCBA, 2001.

y aplanaron parte del terreno; por otro fueron repatriados obligadamente cientos de bolivianas y bolivianos por un convenio con el dictador Hugo Banzer, como parte de la coordinación regional de expatriación forzada que se dio simultánea a la operación represiva, también regional, del Plan Cóndor. Algunas de sus calles fueron utilizadas para fusilar militantes y desde entonces varios de sus vecinos están desaparecidos. En esa época quedaron apenas unos veinticinco vecinos, pero después del 83, con la vuelta de la democracia, la villa volvió a crecer. De allí que su nombre fue sumando números, compilando la historia y las denominaciones de las diferentes épocas. Hoy se la conoce como esa sucesión numérica: 1.11.14.

Desde comienzos de los 90, con la paridad cambiaria del peso argentino respecto del dólar, Argentina se convirtió en un destino masivo para migrantes de los países vecinos y la villa recibió nuevos miles de habitantes que llegaban para poder enviar a sus países de origen cuantiosas remesas en dólares. La crisis del 2001-2002 implicó también el fin de la «convertibilidad» peso-dólar. Sin embargo la mayoría de los migrantes no regresaron a sus países como se especulaba y, por el contrario, la villa del Bajo Flores en particular siguió siendo un lugar de arribos en busca de mejor vida y oportunidades laborales. Desde 2005, con la reactivación económica del país, se incrementó la llegada de jóvenes, impulsando una renovación generacional de la migración.[13]

La villa como ámbito de un internacionalismo forzoso

Si se cuenta la población de la villa desde la perspectiva de sus orígenes, la mayoría son extranjeros. Según el gobierno local, es un dato confirmado en las villas más grandes (31 y 31 bis y 1.11.14) de la Ciudad de Buenos

13 Dicen las mismas fuentes: «Si se observa la franja etárea de los 20 a los 29 años, se obtiene que el 85 por ciento es extranjero, dato que avala la hipótesis de ese cambio en las migraciones en la Argentina, ya que se trata de recién llegados».

Aires. Además son considerados mayoría en la población a la que se destina subsidios sociales.[14] La composición social con mayoría migrante –peruanos/as, bolivianos/as, paraguayos/as y en menor medida chilenos/as– ha marcado en la historia reciente de la villa 1.11.14 una de las experiencias políticas más novedosas y menos conocidas: la constitución de un cuerpo de delegados plurinacional que logró conquistas importantísimas para el territorio y sus habitantes y que consolidó una forma de autogestión barrial. El cuerpo único de delegados fue reconocido como mecanismo de autoridad legítima por la Legislatura de la ciudad. A través de la ley 403, sancionada por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires con fecha 8 de junio de 2000, la villa 1.11.14 consigue una normativa propia para implementar el Programa de Planeamiento y Gestión Participativo, que dictamina incluir en la Mesa de ejecución a «cinco (5) representantes de la actual Comisión de Delegados Vecinales de la Villa 1.11.14». De este modo, se deja de lado, *sólo para la 1.11.14*, la normativa anterior, Ley 148, que preveía «un representante por cada villa» a la hora de participar en las discusiones sobre las intervenciones en el barrio. El cuerpo único de delegados de la 1.11.14 expresa una anomalía respecto a las formas organizativas del resto de las villas. Tanto por la pluralización representativa que implementa como por la capacidad de presión y negociación para el reconocimiento de ese nuevo mecanismo de autoridad barrial.

---

14 Más de 140.000 migrantes asentados en las villas porteñas reciben planes sociales de los principales programas de asistencia del Ministerio de Desarrollo Social de la ciudad. Esto implica que los extranjeros son el 46 por ciento de los beneficiarios del plan *Ciudadanía* y son cerca de 120.000 los que obtienen una tarjeta de compra social para alimentos de la canasta básica o útiles escolares, con un monto individual que va entre los 200 y los 1000 pesos. Los extranjeros también representan el 70 por ciento (cerca de 20.000 de los 26.000 subsidiados) entre los beneficiarios de los tickets sociales que se entregan a las madres de hogares en situación de pobreza y que consisten en una chequera de 150 pesos para la compra de alimentos. Estos programas asistenciales son compatibles con otras ayudas entregadas por el gobierno nacional a las mismas personas. Todos son datos reseñados en *La Nación*, 6 de octubre de 2010, nota de Daniel Gallo.

Además, hay un espacio que va más allá de la norma: no sólo se desborda, en los hechos, el cupo de cinco delegados para extenderse a 31 (uno por manzana), sino que, además, la explícita exclusión de los partidos políticos en el cuerpo colectivo marcará también una diferencia sustancial con el mecanismo unipersonal anterior, mucho más permeable a ser usufructuado por los partidos y sus sistemas punteriles de inserción territorial.

La ley 403 expresa un momento de conquista de una experiencia popular autogestiva, audaz en su dimensión organizativa y resolutiva y novedosa en su carácter plurinacional. Sin embargo, la fuerza de la ley no es inmutable.[15] Lo cual señala una interesante relación entre creación de derecho y capacidad de innovación social. Dicho de otro modo: es la capacidad social de innovación la que obliga a la creación de nuevos derechos, a la ampliación de su frontera y, por tanto, a la profundización democrática. En este sentido, la jurisprudencia que formulan las innovaciones sociales es inmediatamente política: con efectos sobre el derecho y sobre el repertorio de luchas populares legítimas. De todas maneras, aun cuando el plano legal parece cristalizar en el tiempo un conjunto de conquistas, también son posibles retrocesos cuando se descompone la capacidad social de mantenerlas efectivas.

Un cuerpo común: el surgimiento del cuerpo de delegados

La emergencia de una nueva forma política es también la emergencia de un pueblo nuevo, de unas formas de hacer colectivas protagonizadas por personas que devienen algo distinto a partir de su composición con otros. En este sentido, analizar las prácticas y las infraestructuras sociales de gestión de un espacio permiten señalar la

15 La ley 403, al igual que otras leyes de urbanización de villas, está vigente pero sus plazos vencidos. La falta de respuesta desde la política del Ejecutivo derivó en procesos judiciales que tampoco resultaron en avances materiales.

dimensión material de esa constitución colectiva. Desde esa perspectiva hablamos de una composición y recomposición de un cuerpo común en la villa, como un concepto que –originado en Marx y luego retomado por la tradición del obrerismo italiano– permite pensar el estatus ontológico de las formas sociales.[16]

De este modo, la villa como ámbito de un internacionalismo forzoso devino posibilidad de innovación política popular, desafío a las formas organizativas existentes y creó durante varios años (1999-2004) modos de participación, disputa y negociación mixturando estrategias, discursos, tradiciones y trayectorias de orígenes diversos. La novedad en sus prácticas opera al menos en un doble sentido: promueve una reconfiguración de la cultura política nacional y de la tradición de lucha villera argentina y también despliega una reinvención de las culturas políticas de los países de «origen». Esto quiere decir que produce una novedad en términos de repertorio de recursos organizativos que tienen como efecto un mayor despliegue en la capacidad social de autogobierno.

El carácter transnacional de este territorio lo vuelve laboratorio de nuevas formas organizativas que buscan transformar las condiciones de vida, a través de reivindicaciones y conquistas, la mayoría de las veces ligadas al lugar.[17] Al mismo tiempo redefinen la noción de ciudadanía en la medida que obligan a la formación de nuevos derechos o, por lo menos, a la tensión de los existentes.

Al inicio, cuando se hizo la huelga de hambre para reclamar el reconocimiento a la Legislatura, entre los diputados decían: «¿estos bolivianos de mierda nos van a venir a mover el piso?» Queríamos transparencia y

16 Serhat Karakayali y Özge Yaka, «The Spirit of Gezi. Recomposition of Political Subjectivies in Turkey», mimeo, 2013.

17 Para una historia del movimiento villero, véase Patricia Dávalos, Marcela Jabbaz, Estela Molina, *Movimiento villero y estado, 1966-1976*, Buenos Aires, CEAL, 1987. Y para un desarrollo detallado y actualizado de la historia de las organizaciones villeras, véase, María Cristina Cravino, *Las villas de la ciudad. Mercado e informalidad urbana*, Buenos Aires, Universidad de Gral. Sarmiento, 2006, pp. 62-80.

queríamos que se nos respete como organización. Pese a ser extranjeros, queríamos que nos reconozcan. Nosotros no sólo éramos bolivianos. Había argentinos. Panchito Aragón, argentino, fue uno de los que puso la cara, encaró. Por ser argentino nosotros le empujábamos y estábamos por detrás. Pero pese a eso, al ver la multitud de puro cabecitas negras, caras morenas, la discriminación estaba muy abierta. Y nosotros a viva voz decíamos «¿por qué nos tienen que discriminar? Nuestros hijos son argentinos. También ustedes y sus padres fueron inmigrantes alguna vez. Nosotros también queremos que se nos reconozca de igual a igual», rememora un ex delegado.[18]

La villa a través de la experiencia de su cuerpo de delegados crea un espacio del cual extraer nuevas fuerzas para redefinir ese territorio y cobijar una heterogeneidad creciente de trayectorias, historias, relaciones. Empiezan cortando calles, el modo socialmente instalado para llamar la atención: Perito Moreno, avenida Cruz, Varela. Reclamaban el reconocimiento de la nueva formación de autoridades y, al mismo tiempo la entrega de viviendas ya prometidas y construidas. «Esos eran nuestros dos reclamos, simples y sencillos. Pero no fue así. Ni simple ni sencillo» recuerda una de las protagonistas. La creación de un nuevo mecanismo de autoridad: un cuerpo colectivo único, consagrado por elección directa, apelaba a la acción callejera como modo de instalar una interlocución institucional. Y se proponía combinar la pluralización representativa con la forma de un cuerpo colectivo único para gestionar un problema que aparecía como el más urgente: la cuestión habitacional, espacial, de los habitantes de la villa. Cuestión que, no fue, tampoco sigue siendo, ni simple ni sencilla.

18 Todos los testimonios textuales citados en este capítulo son parte de un libro que compila entrevistas a los ex delegados de la Villa 1.11.14, aún no publicado. Las entrevistas fueron realizadas por Frida Rojas, Hernán Fernández, Diego Sztulwark y Verónica Gago.

Derecho a ser usuario

La villa es por definición un conjunto de predios sobre el que se hicieron una sucesión de tomas de tierras, ventas y re-ventas de modo paralegal, y que se conforma como un espacio sin servicios básicos. Conseguir cada uno de esos servicios fue una conquista política. El cuerpo de delegados logró visibilizar a la población de la villa como colectivo singular y negociar su derecho a los servicios tanto con las autoridades estatales (municipales) como con las privadas (las empresas prestadoras de servicios).

Es desde la resolución práctica y la negociación directa que los delegados empiezan a disputar la representatividad de la villa y a extender las conquistas a todas las manzanas. Desafían así a la autoridad existente, vigente pero no verdadera. Ellos fueron directamente a las empresas privadas de luz (Edesur y Edenor) a increpar a los gerentes. La amenaza de cortes y movilizaciones y el llamado a la prensa resultó. Lograron negociar los cables pero tuvieron ellos mismos que juntar para pagar los postes que los sostuvieran. Esos son los cables y los postes que todavía alumbran a la 1.11.14.

La disputa con las empresas privatizadas de servicios encuentra en el cuerpo de delegados una resistencia no tradicional a la idea misma de su privatización. No se pide su re-estatización (como modo de recuperar un beneficio alguna vez usufructuado y ligado a la propiedad estatal del servicio), sino que la prestación no sea excluyente de algunos barrios. Se trata de reclamar un derecho al uso, a ser usuarios, más allá del estatuto de los propietarios del servicio. Esto no es incompatible con la proliferación de las conexiones clandestinas que conviven con el reclamo a las empresas de instalaciones legales y la discusión sobre qué tipo de «tarifa social» es la correcta y posible para la villa. Las conexiones precarias, a medida que crece la villa, tienen un límite: por la seguridad (empiezan a multiplicarse los incendios), por aumento de consumo (en cantidad e intensidad) y por necesidades de inscripción social (por ejemplo: tener un teléfono de línea que dar en el trabajo o en la escuela como referencia), pero al mismo tiempo

siguen existiendo porque es el modo de tener servicios gratis –es decir: una infraestructura mínima– para muchos de los recién llegados. El tipo de negociación que abrieron los delegados rompió con el supuesto implícito de que el modo de vida en la villa no está en condiciones de recibir los servicios que goza el resto de la ciudad. Es lo que los delegados rechazaron de Telefónica cuando catalogó a la villa como «zona roja» y, por tanto, no apta para el servicio.

Las empresas y el gobierno negocian con esta situación. Negocian tarifas, formas de co-financiar la instalación; pero también logran así desentenderse del mantenimiento, evitar inspecciones. Esta *excepcionalidad* es vivida como «injusticia» por los vecinos-ciudadanos de Buenos Aires que argumentan que los habitantes de la villa en general y los migrantes en particular siguen viniendo al país en general y a la villa en particular porque «viven gratis».

Queda solapada que la excepcionalidad del territorio de la villa es percibida como ventaja y desventaja a la vez: se la pretende conservar en la medida que de ella se extraen recursos baratos y por eso mismo se sostiene su confinamiento geográfico a la vez que se la denuncia porque esa excepcionalidad supondría ventajas comparativas para sus habitantes: un lugar paralegal donde no rigen las mismas normativas urbanas ni contractuales, de servicios, de seguridad, de costos.

El gobierno local (y nacional) debe a su vez esgrimir una justificación de ese trato excepcional frente a los propios vecinos de la villa y también frente a los vecinos del resto de la ciudad. Pero esta es una distinción que se reproduce entre los habitantes dentro de la villa: entre argentinos y extranjeros, entre quienes viven desde hace décadas y quienes son recién llegados, entre quienes tienen hijos/as argentinos y quienes no, entre quienes trabajan y quienes no, entre los del barrio inmediatamente de al lado (Rivadavia e Illia) y la villa estrictamente. El análisis de un delegado advierte que se replica en Buenos Aires la lógica de discriminación interna que marcó los intensos conflictos por la autonomía en Bolivia de la región llamada de la Media Luna en 2008. «Pero lo que llama la atención, del Barrio Rivadavia, es que básicamente está

formado también por familias bolivianas, quizás de segunda o tercera generación, en donde los hijos vienen de estas raíces. Y llama la atención rotundamente de que hay un cierto racismo de estas familias, que vienen de estas raíces. Es como que estuviéramos viviendo un momento cuando hubo una migración en Bolivia hacia Santa Cruz de la Sierra, de los Coyas, que así se le llama, y la segunda y la tercera generación han nacido racistas en un grado alarmante. Es una cosa semejante».

La importancia del espacio territorial promueve y articula demandas y se traduce en dinámica organizativa. Una *política de lugar*[19] reconoce la fuerza de una posición concreta a la hora de proyectar discursos, reunir fuerzas y componer colectivos políticos. En este sentido, el espacio material de la villa es al mismo tiempo un lugar de enunciación, un modo de marcar o contornear un territorio, pero también su proyección a la ciudad como forma de resistir al confinamiento. «A muchos les molesta que uno, extranjero, esté peleando cosas. Ellos (los políticos y funcionarios) piensan que nosotros estamos peleando solamente por nuestros paisanos, cosa que no es así. Nosotros peleamos "en general", la lucha es general».

La villa: una ciudad de negocios

Uno de los delegados cuestiona que la villa no pague los servicios básicos como el resto de la ciudad. De su argumento se desprende que el pago de servicios es comprobante de condición ciudadana (para sí mismos y, sobre todo, para los otros habitantes de la ciudad), mientras que la condición de «subsidiados» refrenda el estatuto excepcional de la población de la villa. Se trata de que «la ciudadanía» –es decir, el resto de la ciudad– deje de verlos como

19 Arturo Escobar, *Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia de la Universidad del Cauca, 2005.

población subsidiada.[20] El modo de revertir ese diferencial negativo es pagar servicios «como» lo hace «el resto». Por otro lado, lo que aquí aparece es la constatación de que la población de la villa no es exactamente «pobre», sino que despliega una economía que en buena medida es capaz de pagar servicios como cualquier otro barrio.

«Las villas porteñas, con más de 163.000 habitantes, *se iluminan en la clandestinidad*: con precarias y riesgosas conexiones, la electricidad llega a cada morada de los barrios marginales solventada por el gobierno de la ciudad que, en 2010, desembolsó unos 23 millones de pesos por ese concepto. Es más: según fuentes oficiales, el consumo de una vivienda en una villa es hasta cuatro veces mayor que en una propiedad promedio en un barrio urbanizado como Palermo, Villa del Parque o Belgrano». El uso de la metáfora con que se editorializa esta nota del diario *La Nación* (20 de marzo de 2011) firmada por Pablo Tomino es revelador: la clandestinidad, asociada tradicionalmente a lo oscuro y escondido, es ahora una forma de vida que consume más luz que los hogares de los barrios blancos, urbanizados, como Palermo, Villa del Parque o Belgrano. Llevado al extremo, el contrapunto dice: «Es más, las autoridades aseguran que pudieron verificar que una casa de la villa 31 consumió 196 por ciento más que un departamento en el tradicional edificio Kavanagh, ambos en Retiro. Lo mismo dijeron a La Nación fuentes de Edenor».

20 «Se pidió a la Legislatura de que se haga un proyecto de ley y se apruebe, para que en la 1.11.14 se empiece a pagar la luz, se empiece a pagar el agua, la cloaca. O sea, lo hemos pedido como organización, como cuerpo de delegados, lo hemos solicitado porque era una forma de que el Gobierno se introduzca en los problemas sociales de la 1.11.14. Aun así, el Gobierno no ha tomado acciones en ese caso. No sé por qué razón hoy por hoy el gobierno todavía tiene esa visión de subvencionar todos estos costos, algo que la ciudadanía hoy se niega, yo siento que se niega porque paga sus impuestos, paga todas sus obligaciones, y ese dinero perfectamente se puede utilizar en otros beneficios más concretos. Porque hemos visto que la 1.11.14 tiene condiciones de poder cumplir con esas obligaciones». Cada año, la cuestión de los subsidios al consumo de servicios vuelve al debate público pero, inversamente, lo que se señala en que las clases más pudientes son también subsidiadas generosamente.

La línea argumental del artículo es igual e inversa a la que plantean los delegados varios años antes. La segregación de la población villera como población subsidiada se traduce en el confinamiento de un espacio de excepción dado por una ecuación irracional para la lógica ciudadana: exceso de uso frente a la falta de tarifa privada que limite el consumo: «Existe una ausencia de racionalización del consumo, precisamente porque sus habitantes saben que están exentos de pagar por ese tipo de servicio», agrega la nota. La idea del «desequilibrio» entre partes de la ciudad trasunta la imagen-prejuicio de un absurdo: *¿cómo los que menos tienen son los que más consumen?* Justamente su carácter de no ciudadanos permite este tipo de «irracionalidad», a la que el gobierno –según la denuncia de la nota– favorece con su subsidio. «Hoy, las villas porteñas cuentan con transformadores que tienen medidores comunitarios. Sin embargo, dentro de ellas los tendidos se continúan a gusto de los vecinos, sin controles ni del estado ni de las empresas que garanticen una conectividad segura. Actualmente, la ciudad se hace cargo del costo total que implica ese consumo» (ídem).

La *fórmula comunitaria* (en los medidores, por ejemplo) es la contracara de la individualización ciudadana. O, dicho de otra manera, el individualismo posesivo que garantiza la ciudadanía encuentra su sabotaje en las formas comunitarias de gasto desmedido, de irracionalidad de consumo. En la 1.11.14, según los datos revelados por esta nota, se consume el doble que en el barrio de Caballito. Sin embargo, para las compañías de electricidad, la villa equivale a «*terrenos baldíos*» (*ídem*). Se le llama terreno baldío a uno de los espacios urbanos más densamente poblados. Según el diccionario de la Real Academia, baldío significa: «Dicho de un terreno de particulares: que huelga, que no se labra. Vano, sin motivo ni fundamento. Vagabundo, perdido, sin ocupación ni oficio». *La villa, en la imaginación de la ciudad, aparece como espacio de vagabundeo, de ociosidad, de vida gratuita*.

La percepción de sus habitantes es complemente opuesta. «La villa 1.11.14 es una pequeña ciudad, en la que durante las 24 horas se genera dinero. No solamente con el narcotráfico, sino que hay gente que sale a trabajar. Y esa

gente que sale a trabajar se lleva la familia hasta el trabajo. Empezando desde las seis de la mañana hay cosas que se venden, como comida, por ejemplo. Después, cuando salen del trabajo, hay negocios que están vendiendo también comida, todo eso. Pero eso es las 24 horas de todos los días. Así que es una pequeña ciudad que trabaja noche y día. Y más los talleres que hay, cada almacén que hay, de la noche a la mañana comienza a crecer. Y los talleres, por ejemplo, en cada manzana por lo menos habrá más de cien talleres textiles», dice otro de los ex delegados.

Lo monstruoso como lo no-moderno

¿Por qué el gobierno no querría una titularización, es decir una inclusión normalizada, de los servicios en la villa? ¿De dónde vendrían las dificultades para reconocer la capacidad tributaria de sus habitantes? ¿Por qué admite el estado una norma tributaria paralela, un régimen de propiedad también paralelo y, vinculado a ello, un sistema de seguridad del territorio que también es paralegal? Pareciera que opera una consideración subyacente de la villa, que la cataloga y preserva como espacio *monstruoso.* ¿Qué significa atribuir un carácter monstruoso a la villa? ¿En qué términos se lo hace?

Constatamos tres. Por un lado: la proliferación creciente de economías sustentadas en la fuerza de trabajo de la población villera y su caracterización *monstruosa* frente al ideario (neodesarrollista) nacional. Por otro: la consideración de que son estas actividades las que imprimen *monstruosidad* a la ciudad, a través de espacializaciones consideradas anómalas: ferias, villas y toda arquitectura que, por una precariedad sostenida en el tiempo y en expansión, deviene síntoma de deformación y depreciación urbana. Un último punto: la *monstruosidad* del habla de quienes habitan estos espacios y se dedican a estas economías. Mezcla de lenguas no nacionales y jergas de actividades informales-ilegales ponen en escena políticas de la lengua que desafían la norma.

Atribuirle un carácter monstruoso a la villa, a sus economías, a sus modos de habla y su arquitectura, es una manera de despolitizar e invisibilizar su población. Y al mismo tiempo reconocerla-encuadrarla como lo otro monstruoso de la ciudad, su parte oscura. Esta misma cuestión es decisiva en una discusión interna de los habitantes de la villa: ¿es preferible exigir instituciones estatales (escuelas, jardines, salas de atención médica) dentro de la villa o proponer que sus habitantes se atiendan «fuera»? Para algunos, pedir presencia del estado al interior de la villa es profundizar el confinamiento y admitir un nivel degradado de servicios porque son justamente «para la villa». Entonces, cuasi servicios para un gueto: los maestros que van allí van «castigados» o como «militantes», los profesionales de la salud lo mismo. Quienes sostienen esto prefieren interactuar con la ciudad y atravesarla y, en todo caso, exigir al estado que garantice los medios de transporte para asegurar la movilidad de los habitantes de la villa. Quienes opinan y proponen que así sea argumentan un derecho a la ciudad, para citar el célebre título de Lefebvre, contra las políticas de guetificación. «Si nos hacen las escuelas, los comedores, los jardines, los terciarios, todo acá adentro, no hay una interrelación de nuestros hijos con el afuera, es una forma de cerrarnos. El criterio de salir precisamente es para que nuestros hijos se interrelacionen e interactúen con el afuera, que puedan desarrollar otras capacidades, que puedan aprender y enseñar otras cosas. Hemos discutido muchas veces el tema de los comedores y el asistencialismo. Es una discusión constante el hecho de si queremos o no las escuelas o los comedores adentro, porque eso hace que nuestros chicos no vean otras cosas». Otra delegada explicita la cuestión del espacio en disputa: «Si a nosotros nos hacen una placita o una canchita adentro nos dejan encerrados, mientras ellos (los de fuera de la villa) sí salen y tienen una visión diferente del espacio. Por eso no quiero que se hagan esas cosas adentro, porque los chicos son parte de la sociedad, y en algún momento van a desarrollar capacidades y actividades fuera de la villa». Por otro lado, quienes piden instituciones para la villa piden

su reconocimiento como un barrio más y por tanto con instituciones de tal circunscripción.

Lo monstruoso como excepcionalidad paralegal, como territorio de excluidos, es un punto decisivo a la hora de pensar una comunidad. Estas se dividen entre aquellas que vinculan eugenésicamente «origen» y «mando» y las que apuestan a la «creatividad monstruosa del *vivir común*».[21] En todo caso, el imaginario monstruoso insiste como desdoblamiento de una ciudad dentro de otra. La villa suele ser tratada como ese pliegue urbano dentro de la ciudad, al mismo tiempo interno y extraño. Inmediato y radicalmente ajeno. En una perspectiva similar para analizar la favela brasileña, vincula el territorio del sertón, paisaje de la emblemática revuelta de Canudos del siglo XIX con la favela actual, como si aquel espacio insumiso pero lejano a la urbe se hubiese replicado y trasladado al centro mismo de la metrópolis por medio de las barriadas pobres: «En el límite, la favela es "sertón lejos de la ciudad" dentro mismo de la ciudad, pues allí "se tenía […] la impresión leída ante la entrada en el asentamiento de Canudos, o en la grotesca idea de un vasto gallinero multiforme"».[22]

¿Qué cosa es lo monstruoso sino algo más que aquello denominado puramente como excluido? ¿Hay en lo monstruoso una potencia política capaz de reapropiarse de eso que despectivamente se considera deformación, diferencia negativa, anormalidad? En este sentido, lo monstruoso puede pensarse más allá de la dicotomía moderno/no-moderno. Más bien como aquella lógica que contamina, se expande y contagia rasgos que ponen en crisis tal distinción binaria. En el caso de la villa, su declaración como espacio excepcional o anómalo respecto de la ciudad, desconoce su carácter productivo de ciudad y, sobre todo, su imbricación profunda con el desarrollo posmoderno de una ciudad crecientemente heterogénea.

21 A. Negri, «El monstruo político. Vida desnuda y potencia...», *op. cit*.

22 Alejandra Mailhe, «Imágenes del otro social en el Brasil de fines del siglo XIX. Canudos como espejo en ruinas», *Prismas, Revista de historia intelectual*, núm. 14, 2010, pp. 37-56.

La villa como efecto del progreso

Contra la imagen compartida de que la villa es un lugar transitorio y que crece en momentos de crisis, las cifras dicen lo opuesto: la población en las villas creció en 2010 un 52 % respecto de 2001. Según informa los datos del Censo 2010 «son 163.000 las personas que viven en villas porteñas» (citado por Laura Rocha, *La Nación*, 18 de diciembre de 2010). «La ciudad de Buenos Aires no crece salvo por los movimientos de población. *Lo único que crece son las villas*. Volvimos al volumen del año 1989» (subrayado V. Gago), declaró a los medios Victoria Mazzeo, jefa del Departamento de Análisis Demográfico de la Ciudad de Buenos Aires.

Tras varios años de crecimiento económico, las villas siguen creciendo. Desmitificando así que su erradicación depende del aumento de empleo y actividad económica y más bien revelando lo opuesto: *el progreso produce más villas.* Con esta constatación, todo un discurso moderno de la inclusión progresiva a un modelo mayoritario de empleo, vivienda y servicios sociales se revela por lo menos insuficiente.

El otro punto a destacar de la información del censo es la ratificación de un crecimiento *intensivo* de la villa, empujado por la falta de espacio. «A pesar del aumento de población de las villas la superficie que ocupan no creció sustancialmente. En 1962 ocupaban 146,5 hectáreas; en 1980, 246,5 ha; en 2001 292,7 ha, y en 2010, 259,9 ha.» «En los últimos 30 años no creció en superficie sino que crecieron en altura. No hay más terrenos, salvo cuando se hace una ocupación ilegal al costado de las vías del ferrocarril, por ejemplo, indicó Nora Zuloaga, subdirectora general de Estadística Sociodemográfica», informa otra nota de Laura Rocha (*La Nación*, 5 de octubre de 2011).

Analizando la misma información, Ismael Bermúdez, en una nota en *Clarín* del 7 de setiembre de 2011 señala que el crecimiento en las villas porteñas contrasta, según los datos del censo ya citado, con el bajo crecimiento de la ciudad de Buenos Aires en general: «Así, en esos barrios carenciados, el ritmo de crecimiento poblacional es muy

similar, y muchas veces superior, al de buena parte del GBA. Por esa razón, algunos especialistas señalan que hay una «conurbanización porteña», estableciendo casi una unidad sociogeográfica ya que muchos de esos barrios son linderos con los partidos del GBA».

Queda claro en este señalamiento una preocupación sutil por lo que implica la contaminación conurbana para el ámbito porteño. El conurbano, cual intruso, se entromete y se superpone con «la ciudad», desplazando sus límites y reproduciéndose al interior mismo de la «capital». Esto supone una imagen de colonización inversa: son los barrios periféricos los que toman partes –y tiñen con su lógica de crecimiento– al centro mismo. En ese movimiento, se crean zonas supuestamente «conurbanas» o «suburbanas» en medio de la urbe.

Vivir bien

La nacionalidad argentina de la descendencia es un punto de tensión en la mayoría de los relatos sobre el estatus ciudadano de quienes viven en villas. Es al mismo tiempo la exhibición y la insuficiencia de la nacionalidad argentina como estatuto de atribución de derechos. El tipo de reconocimiento que merecen quienes cantan el himno en las escuelas no termina de ser efectivo, a pesar de la demostración sentimental del canto. Esa nacionalidad argentina, vista desde los padres, intenta asegurar un modo de inclusión ciudadano-legal para sus hijos que, sin embargo, no se realiza, pero que al mismo tiempo muestra su imposibilidad como un problema estrictamente político.

¿Se trata, como en la escena relatada por Judith Butler de los migrantes latinos cantando el himno estadounidense en la calle, de un desafío a la lengua nacional, de su sabotaje interno? No es una cuestión de traducción estrictamente idiomática la que introducen los hijos de migrantes en Argentina, pero sí de tonos: de la voz y de la piel. De desacato a las instituciones que los discriminan (escuela, hospital, policía) y, al mismo tiempo, de

alteración de la letra, del grito sagrado, que organiza emblemáticamente la nación. Cuando ellos y ellas cantan el himno, ¿qué hace sospechar que no son *argentinos/as*? El color de piel y ciertas inflexiones al interior del castellano que lo tuercen, una pronunciación que lo modifica ligeramente. Y luego atribuciones estereotipadas «de carácter» de los extranjeros que responden a la introspección o timidez (laboralmente traducido como «mansedumbre»).

¿Qué significa querer cantar el himno? No es una simple adhesión. Es un tono de desafío, cierto modo de desacoplar palabra e imagen, desmontando el estereotipo de quienes *deberían ser* los que entonan emotivamente ese canto, los que le ponen voz a un territorio delimitado. Tradicionalmente, el himno nacional ha sido el modo pregonado por las instituciones que sostienen al estado-nación y fijan su pertenencia.

¿Hay otros modos de construir una *territorialidad sonora*? «Canto y camino son en *qhechumara* heterónimos pareados: *taki-thaki*. Aluden a una territorialidad sonora, que se desplaza por el espacio-tiempo».[23] Esta imagen, que aparea la voz del canto y el movimiento del camino, tal vez de cuenta de una voz que canta abriendo el territorio, incluso el más herméticamente afincado sobre la pertenencia nacional. El canto-camino podría oponerse al canto-público-estatal. Como una voz que horada, con su movimiento, la lengua de la patria.

La lengua de la patria

Judith Butler valora a Hanna Arendt como «una de las primeras teóricas políticas del siglo XX en plantear los actos de habla, habla que funda o «instituye» una nueva posibilidad para la vida social y política».[24] La constitución de

23 S. Rivera Cusicanqui, «La contradicción/suplementación entre Cultura y Desarrollo ...», *op. cit*.

24 *Ibidem*, p. 62.

un «nosotros» dice Arendt es requisito de una vida política. Butler lee esto como «un tipo de argumento ontológico que constituye al mismo tiempo una aspiración política».[25] Y lo refiere a la cuestión del *canto* (aunque confiesa que no se imagina a Arendt cantando). Los migrantes latinos cantando en castellano el himno estadounidense desbaratan, dice Butler, el requisito monolingüístico de la nación e instalan la «tarea de la traducción en el corazón mismo de la nación». Vale esta extensa cita:

> Quiero sugerir que ni Agamben ni Arendt pueden teorizar este acto concreto de cantar y que todavía hace falta desarrollar el lenguaje necesario para hacerlo. También implicaría volver a pensar ciertas ideas de democracia sensible, de articulación estética dentro de la esfera política, y la relación entre el canto y lo que se denomina «lo público». Por cierto dicho canto tiene lugar en la calle, pero por el mismo acto la calle queda expuesta como un lugar donde aquellos que no son libres de reunirse, son libres de hacerlo. Quiero sugerir que se trata precisamente del tipo de contradicción performativa que no conduce a un *impasse* sino a formas de insurgencia. Porque lo importante no es sólo situar el canto en la calle, sino exponer la calle como el sitio de una libre reunión. En este momento, el canto puede ser pensado no sólo como una expresión de libertad o un deseo de emancipación (aunque sea claramente ambas cosas), sino también como una puesta en escena de la calle que representa la libertad de reunión justo en el momento y en el lugar donde está prohibido por la ley de modo explícito. Se trata, sin duda, de un tipo de performativo político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal –una reivindicación que no obstante se realiza desafiando a la misma ley a la que se le exige reconocimiento.[26]

Su preocupación es la relación entre lenguaje, performatividad y política y Butler explica por qué una posición política perfectamente puede basarse en una «contradicción performativa», para inmediatamente después exponer la

---

25 *Ibidem*, p. 83.

26 *Ibidem*, pp. 86-87

tesis de modo directo: «No puede haber una política de cambio radical sin contradicción performativa»: la libertad y la igualdad, argumenta, se afirman en relación a una autoridad que busca excluirlas, depreciarlas. Lanzarlas y articularlas más allá de un modo de existencia determinado exige una práctica política de creación. La relación de esta preocupación con la clásica formulación de Spivak (con quien está dialogando Butler en este caso) –*¿puede el subalterno hablar?*– asume una nueva torsión.

Democracia sensible

«Íbamos cantando. Eran las famosas peregrinaciones de los vecinos en la 1.11.14. Quizás ni idea teníamos que estábamos haciendo una nueva forma de lucha», recuerdan en una manzana de la villa. La virgen de Copacabana y de Luján acompañaban esas «asambleas caminantes», como las recuerdan ahora en el barrio.

Lograron, con esa fórmula, camuflarse en la fiesta y desorientar la represión policial, y además convertir esas celebraciones religiosas en momentos de convergencia, de montaje impuro de tradiciones, nacionalidades, calendarios y rituales. La superposición de festividades hace surgir afinidades entre la virgen de Copacabana y la paraguaya de Caacupé, entre el Señor de los Milagros peruano y la Virgen de Luján. Por Avenida Perito Moreno la imagen era un tanto confusa: «aparentaba ser una fiesta religiosa, pero con un cierto aire de movimiento donde se sentían claramente las necesidades de la 1.11.14». El papel de los curas católicos que han pasado por la villa fue un elemento central en este sincretismo político-religioso. Los relatos refieren al cura Ernesto Narcisi, por ejemplo, como uno de los impulsores de la organización por manzana. Su figura, años más tarde, convivirá con la foto de las vírgenes bolivianas en algunas festividades. Un similar ejercicio de mixtura se da con la lengua: una conjunción de vocablos nuevos convoca un ritmo polifónico en el propio castellano, que pasa a incorporar palabras quechuas, guaraníes y mezclarlas también con la jerga carcelaria y expandirlas al habla de la ciudad toda. Es una lengua que viaja en remís,

pulula en las ferias, se consagra en los ruegos y oraciones, sobrevuela en recetas y se reinventa en la música.

La marcha-fiesta. La procesión-piquete. Y en el medio la fiesta. La migración de la fiesta supone una capacidad de transformismo, renovación y adaptación que, en buena medida, explica su larga duración, su persistencia.[27] Es a la vez un modo de fijación en un nuevo espacio y réplica de uno anterior. El paisaje entonces se altera, absorbe nuevas músicas y movimientos. Pero también se abre un paisaje dentro de otro. A Villa Celina se la conoce como la Pequeña Cochabamba tanto como al Bajo Flores, los domingos de feria con sus lonas azules y sus casas de ladrillo naranja, se asemeja a una copia porteña de El Alto. Las fiestas van respaldando nuevas formas de apropiación del espacio y, en tanto tales, llenan esos espacios de dinámicas antiquísimas y novedosas.[28] La fiesta es, en estos casos, festín antropófago: no ritualiza sin devorar novedad, no celebra sin invitar a todo lo que la rodea, no persiste sin volverse cada vez más promiscua. Como señala Viveiros de Castro,[29] a propósito de las lógicas predatorias que narra Levi Strauss, una sociedad sólo es ella misma en los momentos que está fuera de sí. Y la fiesta es uno de los momentos dilectos y más propicios para encontrar ese afuera.

La fiesta vive de una economía prolífica y creciente: la del taller textil. Pero también es ocasión y prolongación de la feria. No deja de tramarse con la política en la medida que en ella se juega –se pasan, se legitiman, se conservan– ciertas titularidades y posiciones de poder, pero también es una forma de exposición y apertura, de renovación y consolidación. Es un modo colectivo de hacer tránsitos, pasajes, de lanzarse y protegerse, de rememorar y esperar, de celebrar

27 Para un repaso de varias cuestiones metodológicas y teóricas sobre estos cambios, ver «Las fiestas en el ámbito urbano», en Néstor García Canclini, *La antropología urbana en México*, México D. F., FCE, 2005.

28 Otro punto a tener en cuenta es el modo en que se han ido reconociendo por parte del gobierno nacional y municipal estas festividades, cómo se las ha llevado al centro de la ciudad (Av. de Mayo) y los modos de interlocución y organización a los que dieron lugar.

29 E. Viveiros de Castro, *Metafísicas Caníbales..., op. cit.*

los recorridos y de acompañar un calendario que nos inscribe en un diagrama de fuerzas mayor.

La villa transnacional

La política que se hace en la villa 1.11.14, tiene simultáneamente una ligazón con la política boliviana y paraguaya, saca cuentas con cierta tradición guerrillera del Perú, relanza la discusión urbana en Buenos Aires y nos informa de dinámicas de trabajo que se extienden a ciudades como San Pablo o Pekín. ¿Cómo pensar esa suerte de conectividad y resonancia que hace de este espacio concreto y circunscripto un complejo ensamblaje de territorialidades, tiempos y problemas? ¿Constituye la experiencia de un «eje tiempo/espacio instantáneamente transnacional»?[30]

El territorio, como ensamblaje, es también la casa y el cuerpo. La perspectiva feminista insiste en esa superposición a la hora de desentrañar los posicionamientos desde los que se habla, se hace, se vive. El territorio, desde esta luz, se hojaldra, se abre, se multiplica. En esta línea, la política barrial no puede desligarse de una política vinculada al trabajo doméstico, a las políticas sociales, al modo en que los cuerpos producen la ciudad e, incluso, a los modos de imaginar y proyectar una región como la sudamericana.

¿Cómo pensar un concepto de multiescala vinculado a la política barrial que ya no se restringe a, justamente, lo barrial sino que traza líneas de convergencia y conexión transnacionales? La construcción del lugar como materialidad afectivo-colectiva implica el espacio concreto desde donde se producen enunciados, formas organizativas y momentos de comunidad. Allí se involucra con múltiples trayectorias de movimiento, de discontinuidad y de recorridos que hacen de la dinámica temporal (temporalizante) un eje fundamental de tal constitución territorial. En esta secuencia, una política del lugar produce combinaciones que no responden a mapas anteriores ni, por tanto, a escalas preestablecidas.

---

30 S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos...*, *op. cit*.

¿En qué sentido una política como la del cuerpo de delegados de la villa permite analizar la multiescalaridad puesta en juego como momento táctico, como fuente de identidades múltiples y de dinámicas que no se restringen a una idea de lo local como aquello fundamentalmente acotado? La idea, por el contrario, es comprobar hasta qué punto la localización es superficie de proyección y ampliación de la capacidad de interlocución política. Y, por tanto, capacidad de re-escalar, de saltar escalas y vincularlas, de un modo que desafía la partición globalizada entre lo local y lo global pero también la geometría nacional.[31]

Mapear el territorio

La primera tarea que asume el cuerpo de delegados es la de una producción demográfica y cartográfica sobre la villa. «Ése era nuestro trabajo: haciendo relevaciones, haciendo planos, demarcando la apertura de calles, haciendo infinidad de cosas, haciendo censos. Los de la manzana 10 nos conocían, estábamos arriba de los techos midiendo; éramos topógrafos, éramos agrimensores, éramos ingenieros, éramos de todo los delegados». En una síntesis del polipragmatismo que Rancière reivindica como verdadera liberación obrera frente a su histórico enclaustramiento especializado (indefectiblemente manual), los delegados experimentan la práctica de múltiples oficios y saberes.

El colectivo constata que las autoridades no saben quiénes ni cuántos son ni tienen cómo averiguarlo de forma confiable. De modo que lo primero es auto-censarse, producir información sobre sí mismos con el fin de construir una imagen realista, actualizada, de la población singular de la villa. Saben que sin esa información las negociaciones no tienen base de sustentación. Las mercaderías se calculan siempre de manera insuficiente, nunca se dimensiona la complejidad y la velocidad de crecimiento por la llegada permanente de migrantes, ni se tiene conocimiento de los

31 E. Swyngedouw, «Neither global nor local...», *op. cit*.

problemas habitacionales, sanitarios, educativos, familiares, etc. Pero además proponen dónde construir espacios recreativos, con qué terrenos puede ampliarse la oferta habitacional, detallan la composición concreta de la diversidad de población. El censo de los delegados y delegadas es capaz de mapear el barrio, llegar donde los censistas del gobierno no tienen acceso; y planificar demandas y proyectos que luego serán objeto de negociación con las autoridades y buscarán traducción en algún tipo de política pública.

Los delegados y delegadas parecen los *únicos capaces de medir y traducir esa complejidad barroca que mezcla bonanza económica, crecimiento poblacional, proliferación de viviendas en altura y nuevos negocios*. En ese punto, son los que tienen la imaginación urbana capaz de diseñar, planificar y proponer la postergada urbanización. «Para presentar a la UGyPS un pedido de pavimentación o adoquinamiento de 8 x 150 metros, de la calle Bolívar, yo hice los planos, hice un modelo de cómo pueden ser las calles, dónde están las tapas viejas, los pasillos y los números de las casas. Como delegada de mi manzana, conozco perfectamente los 1600 m^2, 58 por 28 metros, y entiendo cómo vivimos los miles que vivimos acá», explica una de las delegadas-cartógrafas.

La jungla y la polis

«Nosotros creíamos que en la villa no existían leyes, como estos son terrenos fiscales del gobierno... pensamos que acá era como una jungla. Cuando yo entré, hasta cierto año en que se formó el cuerpo de delegados, había pelea y todos decían "¡si esto es la villa!"; si había alegría y festejo en la calle, también se decía "¡si esto es la villa!". Esa siempre fue la respuesta, hasta que un día nos organizamos». La imagen de la jungla no es cualquiera. Escena dilecta de la teoría política moderna y síntesis del estado pre-civil, supone un estado de naturaleza sin regla, montado sobre el dominio de los más fuertes. La imagen impregna.

La villa como espacio sin ley o paralegal y, por tanto, de no-ciudadanos, sólo se rompe con la organización comunitaria capaz de presentar un cuerpo común, organizado, sujeto de derechos concretos. La articulación con el estado no es inmediata ni tiene el *a priori* de la ciudadanía. Ese cuerpo auto-organizado necesita inventar e imponer una forma de interlocución y obligar al estado a mecanismos de negociación directa. La discriminación como experiencia de los habitantes de la villa, sea por su origen extranjero, sea por vivir allí –y el modo en que ambas se refuerzan en el estereotipo con que se los margina– obliga a la invención de una comunidad de acción.

Sólo que la práctica comunitaria es también, especialmente en la migración boliviana, un saber hacer, un acervo experiencial, que se tiene a mano. Por eso hay una *doble vertiente de la figura comunitaria como recurso organizativo*. Por un lado, es el modo de conjunción de esa heterogeneidad vital, plurinacional, que puebla la villa y que obliga a convivencias múltiples; por otro, es un repertorio práctico materializado en la construcción misma de la villa que desborda su «origen» boliviano para difundirse por medio de procedimientos comunes: desde el modo de edificación comunitario de las casas a las instituciones de préstamos y ahorro solidarias pasando por las economías de cuidado y reciprocidad que conforman el tejido de producción/reproducción vital de quienes viven en la villa. Son figuras comunitarias que van innovándose y mutando por su propia circulación y reapropiación.

La formación del cuerpo de delegados expresa un momento en que esos saberes logran un nivel de articulación de fuerza y crean, a su vez, un espacio del que extraer nuevas herramientas de negociación. La puesta en juego de saberes comunitarios implica e impone aquí un modo específico de su flexibilización. El cuerpo de delegados como organización exhibe una enorme capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal en el sentido que los repertorios de acción se vuelven recursos de organización y construcción social por fuera de sus sitios de origen y referencia. Se trata de una reterritorialización que *hace del traslado un nuevo origen*: la constitución de un territorio

que es simultáneamente efecto de un desplazamiento y evocación de una territorialidad ausente.

La clásica noción de comunidad como indisociable a un espacio territorial es rehecha efecto del movimiento migrante y es ese movimiento, que moviliza la propia pertenencia comunitaria y sus recursos, la que es capaz de construir una territorialidad de nuevo tipo. Conectar comunidad y migración implica entonces abrir al problema de la comunidad en movimiento, la comunidad desplazada de su estabilidad y, sin embargo, persistente.

Las fronteras de la política

Pasar una frontera. Salir del barrio. Entrar a la Legislatura porteña y llenarla de barro. Es también salir del confinamiento y la extranjería. Y sólo es posible con un acumulado de fuerzas previo: que se anuda entre manzana y manzana, que se abriga en el cuerpo colectivo. «En ese momento, cuando empecé a ser delegada no me sentí extranjera. Era una habitante más, con una necesidad más, y fue el momento en que yo, en la Argentina, no me sentí discriminada. Cuando entramos a un organismo grande como la Legislatura, nos abrían las puertas, y con nuestros zapatos con barro teníamos que meternos y caminar sobre las alfombras. La verdad que muchas veces me limpié los pies sobre las alfombras para hacerlos sentir que nosotros teníamos barro porque ellos no hacían lo que tenían que hacer. Y bueno... fue hermoso».

El estado gestiona la villa a partir de políticas que tienen su clave en calcular la inminencia de desborde. Un desborde que está al acecho y que hace fracasar muchas de las políticas que se rigen por una idea de ordenamiento. Esa suerte de pragmática que calcula el desborde como inminencia es usufructuada por gobernantes y gobernados a la hora de negociar.

En ese sentido, el cuerpo de delegados expresa un modo organizativo que es más amplio que él mismo. En

la medida que se asienta sobre una acumulación de saberes sociales, de gestión barrial, de resolución micropolítica de conflictos es inseparable de una red de organizaciones con las que se articula y de las cuales se nutre: comedores populares, merenderos, talleres de capacitación, emprendimientos, organizadores de fiestas, etc. Su eficacia y su publicidad se logra a través de una difusión transversal (chismes, comentarios, rumores, etc.), que contagian manzana a manzana la fórmula delegativa en esa escala gracias a que la red de instituciones populares permitió y dio base a su desarrollo. Fue el saber-hacer del cuerpo de delegados, las conquistas concretas y su capacidad de negociación con las autoridades lo que fue construyendo un capital de confianza entre los vecinos/as.

Ahora, ¿cómo convertir ese saber hacer en capital político frente a las autoridades? Sintetiza un ex delegado: «el gobierno te da funciones pero no soluciones». La dimensión de la «solución» recae en los propios delegados, en quienes tienen conocimiento e inserción territorial. Pero también asumir tales funciones –por ejemplo, entregar cajas de alimentos de programas gubernamentales y/o repartir materiales de construcción (chapas, ladrillos, membranas) entre los más urgidos– implica un desgaste fuerte cuando no se tiene la protección del rol de funcionario y se pone en riesgo y en exposición la figura comunitaria del delegado/a: «Trasladaban el conflicto a cada delegado. Y desde Promoción Social, del Gobierno, bajaban esa línea a la villa. Les decían a los vecinos: "¿Por qué no piden a sus delegados?". Y un delegado no es Dios, para estar multiplicando las cosas».

La descarga del conflicto sobre los delegados los ubica en un rol de mediación que usufructúa su legitimidad popular y su eficacia resolutiva al mismo tiempo que los cubre de sospechas sobre la gestión de políticas por definición deficitarias. En este sentido, sobre los delegados recayó también la inadecuación sistemática del cálculo del gobierno, de la responsabilidad de gestionar la escasez de recursos y de mostrar como no arbitrarios, en base a la confianza personal del delegado, los criterios con que repartían y/o otorgaban materiales de construcción y/o

departamentos: «El Gobierno, inteligentemente, todo este trabajo lo ha trasladado como un trabajo obligatorio al delegado, donde el delegado tenía que inclusive dar nombre, apellido, DNI, todo quién va o no a los departamentos… Por eso es que se crean los conflictos en las manzanas».

¿Funciona el cuerpo de delegados/as como un tipo de mediación para que el gobierno pueda llegar al territorio? «Más que mediadores, creo que el cuerpo de delegados fue utilizado como personal del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, sin siquiera recibir un sueldo, ni nada, sino que fue una parte obligatoria, digamos, o un requisito para que incluso el Gobierno los reconozca como delegados. Se fue formando de esa forma. […]. Ese fue el trabajo del Gobierno, y fue el punto para la división y el rompimiento del cuerpo de delegados. Ese fue el trabajo vil, preciso, del Gobierno».

Los delegados y delegadas trabajan en esa tensión con el gobierno: producir información de la población de la villa para precisar las exigencias que se le dirigen y, al mismo tiempo, resisten ser instrumentalizados como mediadores de una política de distribución que se sabe exigua, ineficaz. Sin embargo, el cuerpo de delegados, en sus momentos de fortaleza, es capaz de construir criterios y evaluar las políticas estatales sin quedar definidos por ellas, ni subordinados como sus meros ejecutores. El gobierno ofrece rentar a algunos delegados y delegadas y con eso descompone por dentro el cuerpo de delegados, instrumentalizando su capital de legitimidad. Por un lado, porque quiebra la confianza de una tarea que surge «por los honores» y, por otro, porque la selección y decisión de a quién ofrecer la renta (y/o el puesto gubernamental) es unilateral del gobierno. «Especulan con las legítimas necesidades de muchos compañeros que estaban desocupados», comenta un delegado. Con el ofrecimiento de puesto y/o renta por la militancia barrial, el gobierno usufructúa el nudo problemático de ese trabajo social impago, no reconocido salarialmente sino bajo la forma de una subordinación política. Por otro, destituyen la decisión colectiva como mecanismo para designar, en todo caso,

quiénes podrían recibir algún tipo de ayuda económica por su disponibilidad de tiempo y trabajo hacia el barrio.[32]

La economía de la inclusión/exclusión

Despolitizar la vida, argumenta Judith Butler, implica borrar del campo de lo político «la cuestión del género, la mano de obra no calificada y la reproducción».[33] Son modos de exclusión producidos como tales, conservados políticamente bajo ese estatuto excepcional. El confinamiento de una parte de la población supone una economía de su exclusión.

Butler, discutiendo nuevamente con Arendt, reencuadra a los «sin-estado» –«esta humanidad espectral, privada de peso ontológico, que no pasa las pruebas de inteligibilidad social requeridas para ser mínimamente reconocida, incluye a todos aquellos cuya edad, género, raza, nacionalidad y estatus laboral no sólo los descalifica para la ciudadanía, sino que los *califica activamente* para convertirse en sin-estado»–[34] como una categoría poblacional no simplemente excluida, dejada de lado, sino *producida* en su exclusión. No hay despojo, aclara Butler, sin producción de las condiciones en que la desposesión –de derechos, de ciudadanía, de nombre– se despliega, toma un lugar. Por elevación, se trata de una crítica a la idea de soberanía como límite o confín, como aquella que demarcaría un *afuera* «como un estado metafísico por fuera de la política».[35]

De nuevo contra Arendt: ¿cómo es posible que su geometría política deje *afuera* justamente lo que es *parte* constituyente –aun y sobre todo en su invisibilización, anulación

32 La paralelización de emprendimientos por parte de los delegados también es vista con desconfianza. Por ejemplo, el caso de una delegada que tiene como negocio propio una empresa de construcción.

33 Judith Butler y Gayatri Chakravarty Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación?*, Buenos Aires, Paidos, 2009.

34 *Ibidem*, p. 53.

35 *Ibidem*, p. 51.

o desposesión– de la definición de la política misma, entendida ésta como proyección de la esfera pública devenida ciudad? Si Arendt hace de lo público el espacio político por excelencia siguiendo el modelo de la ciudad ateniense y destierra a la «oscuridad» de lo privado-doméstico aquellos que, justamente, no pertenecerían al campo de la política así definido –se sabe: esclavos, mujeres y extranjeros–, Butler denuncia la operación demasiado cristalina del adentro-afuera: «De diferentes formas, todos están confinados dentro de la *polis* como su afuera interiorizado. La descripción de Arendt en *La condición humana* deja sin analizar *esta economía tan particular en la que lo público (y la propia esfera de lo político)* depende esencialmente de lo no-político o, más bien, de lo explícitamente despolitizado…».[36]

Este énfasis en la producción de la desposesión permite un análisis de su costado efectivo, productivo. Pero también porque exige verla en su doble faz: si esa desposesión o exclusión necesita ser producida es porque precisa oponerse y competir con una, llamémosle así, productividad política propia de aquello mismo que se quiere excluir.

Esa productividad política propia de los que al mismo tiempo son-producidos-como-desposeídos será, parece advertirnos Butler, reconocida y negada por medio de caracterizaciones despectivas, desvalorizantes, pasivas, *incluso y especialmente* cuando esa productividad entra en escena, se activa, moviliza y/o pronuncia: se hablará entonces de lo pre-político, proto-político, a-político, antipolítico o directamente: lo no-político o lo despolitizante.[37] Estos modos de valoración reactiva serán los usados para descalificar o, mejor, «calificar activamente» a la acción política de los «desposeídos».

36 *Ibidem*, p. 54. [Subrayado de la autora]

37 Este tipo de nominaciones la encontramos, por ejemplo, en la perspectiva sociológica de G. Mauger a la hora de analizar las revueltas de los jóvenes de los suburbios parisinos así como en diversas interpretaciones de los movimientos sociales en Argentina. Un elemento en común tal vez sea la matriz bourdieuana de estos análisis.

Lo que estamos comentando como método en Butler, además de seguir la premisa foucaultiana de una positividad del poder que no simplemente lo caracteriza en su fase represiva y excluyente, nos conduce a un pensamiento de los dispositivos de gobierno. Veamos en qué sentido.

Butler, al construir una definición de estado que parte de sacarle definitivamente la mayúscula al término, se permite desplazar e interrogar todos los significados, incluso en su literalidad, de la palabra misma. «Estado» como «condición en la que nos encontramos» –aclara Butler: casi como «estado de ánimo»– y «Estado» como «estructura legal e institucional que delimita cierto territorio (aunque no todas esas estructuras institucionales pertenecen al aparato del estado)». Una tensión los *vincula*. Más precisamente: el Estado será la capacidad vinculante *y* des-vinculante entre estado como *estados* de ánimo (una cierta «disposición a la vida») y Estado como «complejos jurídicos y militares que gobiernan cómo y dónde podemos movernos, asociarnos, trabajar y hablar». El estado, a la vez que unifica en nombre de la nación, también «puede definir la fuente de no-pertenencia, incluso producir la no-pertenencia como un estado casi permanente».

Volvamos a la cuestión de los dispositivos de gobierno a partir de una pregunta de Butler: «¿Y qué significa estar excluido o separado del estado sino estar en manos de otras formas de poder que pueden tener rasgos estatales o no?». La condición de «sin-estado», bajo esta luz de polémica entre Arendt y Butler, nos ofrece la posibilidad de trasladarla a otra imagen: la de poblaciones gobernadas. Situadas en un estado *más acá* de la ciudadanía (y no más allá como quería Arendt, en aquel metafísico afuera político) que es *interior* a la ciudadanía misma, cada vez más visible en su desdoblado modo de funcionamiento como síntesis que incluye excluyendo y excluye incluyendo.[38]

38 De otro modo, esta idea está desarrollada en relación al movimiento de desocupados en MTD Solano y Colectivo Situaciones, *Hipótesis 891. op. cit*.

No hay afuera delimitado por la soberanía en esta forma de plantear la cuestión, sino ampliación de los espacios de poder no fundados en la soberanía. Una secuencia se desmorona: si el espacio soberano no es lo que define estrictamente el espacio político como tal, no puede excluirse a los sin-derecho y a quienes realizan «trabajo impago» del campo político. O dicho de otra manera: la política deja de estar confinada en el espacio soberano que, como dijimos, excluye incluyendo e incluye excluyendo quienes se considera sujetos no políticos.

El estrechamiento a lo estatal-soberano de lo político requiere –y ha fundamentado *ex post*– una suerte de preeminencia de lo político frente a lo económico. Estamos ante una defensa de la autonomía de lo político como esfera propiamente *activa* de lo humano frente a los automatismos de la racionalidad económica. Sin embargo, un nuevo eslabón de la crítica de Butler es fundamental para deshacer esta separación de esferas (política *vs.* economía)[39] que organiza el pensamiento arendtiano: «la elisión o la marginalización de lo económico o, incluso, su demonización como amenaza a la política como tal, limita seriamente el esfuerzo por repensar los términos de una acción conjunta así como la condición de los sin-estado».[40] ¿Por qué?

La demarcación precisa de lo político se afirma mediante una lógica excluyente: lo que es señalado como no perteneciente a ese campo, es lo despolitizado. ¿Qué pasa cuando la vida, al decir de Butler, «ha entrado dentro del campo político en formas que son claramente irreversibles»? Vida y política entramadas, indiscernibles, en relación al poder y a la resistencia. En esta situación, «cualquier intento por establecer una lógica excluyente depende de la despolitización de la vida y, una vez más,

39 De este debate depende también las prerrogativas que se atribuyen al estado: en una línea gramsciana y alrededor del debate Miliband-Poulantzas se construye la argumentación politicista de la «autonomía relativa del estado», que se confronta con las perspectivas del marxismo autonomista y del llamado marxismo abierto [*open marxism*] desde los años 70.

40 J. Butler y G. C. Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación?*, *op. cit.*, p. 62.

deja fuera del campo de lo político la cuestión *del género, la mano de obra no calificada y la reproducción*».[41]

La extensión del poder como biopoder y el terreno de la política extendido a la vida como biopolítica exponen justamente la politización de aquello que en el modelo político arendtiano –y a sus conjugaciones politicistas posteriores– quedaba relegado a lo no-político. *El género, la mano de obra no calificada y la reproducción, para retomar la enumeración butleriana, funciona en tal perspectiva como el afuera* interiorizado *de la polis: su economía* oscura. Este afuera dictaminado como acto soberano no reconoce –o, mejor: reconoce y niega– a aquellos de cuya exclusión depende la constitución misma de la esfera pública como superficie luminosa de la «acción política», en contrapunto con sus recursos sin-palabra, sin-estado, sin-retribución. Así entendemos la marginalización de la economía en el análisis político arendtiano: su invisibilidad opera como fundamento material de la separación de esferas.

Es el relieve de esta economía la que obliga a desbordar los límites del pensamiento político organizado por la soberanía estatal-nacional para analizar los dispositivos de gubernamentalidad que intervienen directamente sobre *el género, la mano de obra no calificada y la reproducción* como políticas de la vida.

Ir más allá del pensamiento sobre la soberanía, incluso de formas que lo hacen sobrevivir en sus modos excepcionales como lo ensaya Agamben,[42] supone la necesidad de «encontrar formas posnacionales de oposición política que puedan abordar el problema [masivo de los sin-estado] con eficacia». En este sentido, privilegiar el

41 *Ibidem*, p. 70. [Subrayado de la autora]

42 En este sentido van las críticas de Butler a la noción de *nuda vida* de Agamben: por un lado, porque salva la categoría de soberanía (la nuda vida como dictamen último del soberano) y, por otro, porque sostiene que la vida *abandonada* «es una vida saturada de poder justamente desde el momento que ha quedado privada de ciudadanía: no está desnuda, sino ya inmersa en formas de poder de modo irreversible»; y agrega: «No hay instancias indiferenciadas de vida nuda, sino estados de desposesión altamente judicializados».

vocabulario político de la soberanía tiene el riesgo de hacer impensables ciertas vidas.

Espacio urbano y acumulación

La villa es un lugar que concentra dinámicas que atañen a la ciudad toda. Los conflictos habitacionales, raciales y de derechos que tensionan permanentemente su cotidiano proyectan un conflicto más amplio: la rivalidad, cooperación y competencia entre técnicas de gobierno urbano y formas de autogobierno asumidas por sus habitantes en el marco de una lógica neoliberal. En este sentido, la villa funciona como escenario donde se intenta espectacularizar una política de «seguridad» (la villa es permanentemente señalada como espacio de morada y reproducción de la delincuencia hacia el resto de la ciudad) que la convierte –para los medios y los políticos en campaña– en escenografía dilecta del miedo y de sus retóricas securitistas. Pero también la villa es espacio de experimentación de formas de lucha que buscan modos de justicia urbana (Nichols y Beaumont, 2004) y que lidia permanentemente –es decir, negocia, combate, resiste y es intervenida– por diversos dispositivos de gubernamentalidad.[43]

Un modo de gobierno de la villa es declararla territorio excepcional, al mismo tiempo fuera y dentro de la ciudad. Por medio de las luchas concretas de sus vecinos esta categoría –la de un territorio en estado de excepción– es permanentemente cuestionada, confrontada y visibilizada como problemática, en nombre de un «derecho a la ciudad»[44] que, paradójicamente, logra más fuerza de enunciación en la medida que es reclamado por quienes, por su condición migrante, tienen menos derechos.

---

43 Walter Nicholls y Justin Beaumont, «The Urbanisation of Justice Movements? Possibilities and Constraints for the City as a Space of Contentious Struggle», *Space and Polity,* vol. 8, núm. 2, 2004, pp. 119-135.

44 Para una discusión sobre este tema en Argentina: véase Oscar Oszlak, *Merecer la ciudad: los pobres y el derecho al espacio urbano*, CEDES/Hvmanitas, Buenos Aires, 1991 y su artículo «Los sectores populares y el derecho al espacio urbano», *Punto de Vista*, Buenos Aires, 1983.

Es en esta trama que el concepto de urbanización está en permanente disputa. Y puede situarse allí uno de los orígenes del cuerpo de delegados, como modo de producción de una autoridad política capaz de lidiar con esa indefinición problemática del espacio. En la política habitacional de la villa se juega una redeterminación permanente de lo urbano en la medida que a la vez que se pretende a la villa como lugar de confinamiento para pobres se vuelve evidente la fuerza de una economía en crecimiento que expande la villa y la conecta de modos diversos con la ciudad e, incluso, más allá de las fronteras nacionales con flujos migratorios, comerciales y laborales.

La construcción de edificios monoblocks en el borde la villa –como modo también de ponerle límite a su expansión horizontal– pretende circunscribir el espacio y *plantea un ideal de conversión: de la villa al barrio*. Ideal añejo, que funciona con la imagen del antiguo «barrio obrero», de construcciones regulares, asignaciones periódicas, estabilizaciones familiares. Sin embargo, si hay algo a lo que la villa no se parece es al viejo barrio obrero: la composición de sus habitantes, los modos de vida, las economías que en ella se articulan, las dinámicas de construcción de autoridad, su velocidad de expansión y cambio y su estatuto paralegal en muchas dimensiones alejan radicalmente ambos espacios vitales. En este sentido, el espacio «local» de la villa concentra una redefinición urbana mayor y cobija una dinámica habitacional, familiar, social, productiva y monetaria que exhibe los rasgos de un territorio fuertemente heterogéneo, ubicado en el centro de la ciudad al mismo tiempo que es gestionado como zona periférica y marginal. En todo caso, espacio para pensar fisonomías de nuevas economías proletarias.

Las lógicas de propiedad tampoco son estables o estabilizantes. Muchas casas «sociales» fueron vendidas por sus beneficiarios. Son parte de un mercado inmobiliario informal veloz. Los delegados se vuelven conscientes de la imposibilidad de gobierno de una dinámica que sobrepasa todo cálculo oficial: los inquilinatos que verticalizan las construcciones, los talleres textiles clandestinos que se instalan en la villa y usufructúan todas las conquistas

sociales de servicios como infraestructura gratuita, la multiplicación de micro-emprendimientos comerciales, las fluctuaciones entre economía informal, ilegal, legal, comunitaria y social que sabotean permanentemente la posibilidad de una clasificación lineal de la población, los pone –en su papel simultáneo de cartógrafos, censistas, planificadores y agrimensores– al borde del colapso.

Esta función de los delegados/as, al centro de la política urbana de la villa, será la proyección de su figura como clave de comprensión de una nueva realidad de la villa pero también el núcleo de sus problemas y origen de su declive. Cargar con la responsabilidad de definición de criterios de una política habitacional completamente insuficiente hará recaer sobre ellos y ellas la gestión de una escasez pero, al mismo tiempo, la evidencia de una abundancia. Serán ellas y ellos los responsables de los conflictos de una política habitacional que está en el centro de la tensión de la villa porque en ella se expresa la dinámica de la velocidad de su crecimiento sin pausa. Y más concretamente: la tensión entre la urbanización como reglamentación/normalización urbana y la mantención del espacio de la villa como espacio excepcional (en el que, por ejemplo, la policía no entra en función de control y seguridad), en el que ciertas economías encuentran su punto de enclave.

Uno de los pedidos del cuerpo de delegados era que el gobierno entregara materiales para solventar una política de autoconstrucción y no de preservación de las casas precarias. Esa autoconstrucción ya existía de hecho. Lo que se requería era que los recursos gubernamentales estuvieran al interior de tal política de construcción popular ya efectiva (¿no es paradójica la reiterada discusión sobre si las villas son construcciones seguras o, como se insiste, inseguras cuando sus hacedores son los obreros de la construcción de toda la ciudad?). El deber de fiscalización sobre las políticas habitacionales (planos, materiales, presupuesto, forma de construcción, etc.) es reivindicada por los delegados como un derecho propio. En este punto se proponen como dispositivo de control frente a las empresas contratadas por el gobierno. Intervienen así sobre una

política destinada a ellos que no los encuentra como receptores pasivos sino como activos y exigentes «dueños» y expertos en el tema, lo que les permite denunciar por ejemplo que las empresas constructoras pegan los zócalos encima del yeso. Para yeseros versados como muchos de los albañiles-delegados, eso es una aberración.

La arquitectura y la confección, dice Spivak, son artes y ámbitos privilegiados de inscripción de la naturaleza dentro de la cultura. La villa tiene entre sus rubros principales a trabajadores de ambas especialidades. Aun así, se la sigue percibiendo más cercana a la jungla que a la polis, más espacio de naturaleza que de cultura.

El Alto: los inquilinatos

Los inquilinatos corresponden al momento de expansión vertical e intensiva de la villa. A un punto de aceleración del «mercado inmobiliario informal».[45] Ya no hay espacio extensivo que ocupar, pero la gente sigue llegando. Impulsada por cierta reactivación económica que tiene a los talleres textiles como sector dilecto para la migración, surge toda una economía habitacional y una capa poblacional nueva: *el inquilinato*. Ya hay torres de hasta cinco pisos impulsadas por el negocio de rentar habitaciones sobre un suelo escaso.

Esto genera, a su vez, todo un nuevo sector de propietarios entre los habitantes de la villa (ocupantes primeros de los terrenos) que pasarán a engrosar sus ingresos por la renta de habitaciones y/o camas. El sistema comunitario de anticrético (ver más abajo) se vuelve clave para esta expansión inmobiliaria, cuyas construcciones también fueron realizadas por iniciativas comunitarias en la última década. Algunos delegados denuncian que la villa se convierte en una «ciudad-dormitorio» enlazada a la industria de los talleres que funcionan tanto dentro como fuera de la villa.

---

45 María Cristina Cravino, *Las villas de la ciudad. Mercado e informalidad urbana,* Buenos Aires, Universidad de Gral. Sarmiento, 2006.

Como ciudad-dormitorio, crecen en ella los servicios para quienes alquilan una habitación o una cama y no pueden cocinar en ellas. También las guarderías clandestinas (no autorizadas) para niños y niñas. Todo un sistema de infraestructura a la vez visible e invisible.

Así como la migración impulsa el desarrollo de una tecnología del flujo de noticias, de dinero y de personas (locutorios, agencias de giros y correo y agencias de viajes), hay también toda una tecnología de servicios internos domésticos y de cuidado (comida, enfermería y medicina, guardería, seguridad, etc.), que se multiplican con la creciente llegada de gente. A estos corresponde una tecnología de la fijación como construcción de un nuevo lugar, especialmente vinculada a las tareas de reproducción. Una manzana que en el año 2000 albergaba 115 casas y 180 familias, ocho años después es poblada por 700 familias y las casas se vuelven incontables: la misma casa, con el mismo número, ahora tiene tres o cuatro pisos.

En los últimos años el espacio habitacional de la villa ha ido mutando. Están los ocupantes históricos de las manzanas pero además están los departamentos «sociales» y están los inquilinatos, ocupados por inquilinos y por sus dueños. ¿Cómo hace un delegado para representar las distintas modificaciones? ¿Cómo fue influyendo en la representación esta ampliación y diversificación de la población? Una de las delegadas sitúa en un tiempo anterior, cuando la población era otra, la posibilidad de una construcción integrada de ciudadanía y comunidad. El inquilinato complica y hace aun más heterogénea la composición de la villa.

La tensión entre la urbanización y la erradicación

La velocidad con que se puebla la villa es imparable. Una delegada que se instaló al principio de los 80, cuando el predio era una «selva» por la cantidad de vegetación y agua y apenas alcanzaban las quince casas en su sector, recuerda que en pocos meses por entonces se pobló. Pero nunca

imaginó el ritmo actual. Aun hoy se sorprende de ver llegar de madrugada taxis que vienen directo de Ezeiza, que traen de a 20 personas. Cada vez que los ve descargar maletas mientras baldea la vereda apenas amaneciendo, se hace la misma pregunta: ¿dónde van a entrar?

Desde la planificación gubernamental la urbanización supone un trazado de calles y un tipo de fiscalización de las viviendas que asume, al menos teóricamente, la erradicación de la villa. Es decir, su reemplazo por otro tipo de trazado urbano.[46] La imagen es la de un pasaje: de la villa al barrio de departamentos. La lógica oficial pretende vaciar las casas construidas por las sucesivas ocupaciones –y todo el mercado inmobiliario paralegal posterior– y reubicar a sus habitantes en monoblocks. Sin embargo, el ritmo de crecimiento de la villa impide el reemplazo. Más bien se llenan los departamentos y no se vacían –y aun aumentan– las construcciones en la villa. Más que reemplazo, lo que sucede es una dinámica de crecimiento por superposición.

Quienes son beneficiados algunas veces dejan sus construcciones en la villa, otras veces las venden o trocan a familiares o desconocidos y otras las alquilan de algún modo informal, ya que no estarían autorizados a tener una doble vivienda. La idea de que la urbanización implicará un progresivo «desalojo» de la villa es permanentemente resistida y saboteada. Toda una dinámica inmobiliaria poderosa cuadricula esas treinta y un manzanas que se hacen más densas, se elevan, y se encarecen.

Se cierne, además, el temor por la *transitoriedad de lo conseguido*: los delegados saben que las conquistas no pueden darse por seguras ante un cambio de gobierno, incluso pueden peligrar ante un recambio de funcionarios dentro de un mismo gobierno. Lo conseguido nunca parece irreversible. Y eso se sabe, se calcula, se tiene en cuenta. Las

46 Han sido varios curas que trabajan en las villas porteñas quienes han salido a discutir, a través de un documento público, la lógica de la urbanización como lógica externa a la villa. Véase, por ejemplo, la entrevista con el padre Pepe Di Paola de Carmelo Paredes, «El verdadero urbanizador es el villero», *Zoom*, 20 de agosto de 2008. (Disponible en: http://revista-zoom.com.ar/articulo2534.html).

negociaciones pueden reabrirse, cerrarse, estancarse o retroceder. De allí que la sensación es que hay que permanecer alertas y organizados. Las conquistas son temporalmente inestables, siempre provisorias. Por eso una cierta pasión administrativa impulsa a los delegados a buscar reaseguros, a conseguir papeles firmados, a titularizar derechos. A la vez, las conquistas son también siempre *parciales*. En el recorte que necesariamente produce un reconocimiento por parte de las instancias de gobierno y porque siempre hay un exceso comunitario irrealizable en términos de demanda. La parcialidad es a la vez una muestra de dos economías realizativas diversas y al mismo tiempo evidencia del modo contingente en que la conquista se realiza.

Instituciones económicas diversas

Un conjunto de prácticas económicas comunitarias conforman una red sólida de ayudas y de formas de cooperar y canalizan un flujo de dinero, prestaciones, favores y solidaridades. Articuladas con la economía informal, viabilizan todo un circuito de crédito e inversión sin necesidad de requerimientos formales-legales ni de intermediación estrictamente bancario-financiera. Son parte de una trama material que hace posible que quienes llegan a un país extranjero consigan recursos para asentarse, invertir y producir.

Estas instituciones económicas no son legibles desde una lógica puramente contractual. Tampoco se las puede describir como no-mercantiles. Comparten sin embargo con la economía del don algunos atributos: las relaciones que plantean no pueden reducirse simplemente a una regla ni a una ley en la medida que involucran un sistema más complejo de obligaciones. Si el don es siempre interior a un ritmo, como si se tratara de incorporarse a un ciclo o un baile, estas instituciones requieren algo de su *atmósfera*:[47] un clima en el que se hace posible tal temporalidad de obligaciones recíprocas.

47 Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2009

Tales instituciones económicas nos interesan aquí desde una perspectiva específica: por su uso en la crisis en tanto formas que apelan a una riqueza comunitaria que sustenta la red de tránsitos de comunidades diversas pero también en la medida en que devienen recurso en un territorio que excede al que delimita la comunidad.

Hay transacciones que son performativas porque la lengua y los rituales le son inherentes.[48] El *ayni* significa reciprocidad y fue un mecanismo concreto de construcción material de las casas en la villa. Difuminado más allá de los migrantes bolivianos, el sistema de reciprocidad posibilitó la construcción colectiva, como en un sistema de postas, de esfuerzo mancomunado y de aprovechamiento de recursos y esfuerzos, de las viviendas. «Te doy y me devuelves cuando puedas lo que puedas, así funciona. Pero no es que te doy una carga de papas y me vas a devolver una carga de papas. Me vas a devolver lo que yo necesite como yo te dí lo que tú necesitabas en el momento en que lo necesitabas». Así lo define un ex delegado, poniendo de manifiesto cómo su lógica se ajusta a la variación de necesidades más que a la equivalencia de cosas o cantidades. Como señala Gutiérrez Aguilar,[49] la reciprocidad aquí implica que «el objetivo de la circulación de los bienes materiales y simbólicos es la ampliación –individual y colectiva– de los valores de uso a obtener» y que «bajo pautas de reciprocidad, la circulación de los bienes materiales y simbólicos oscila permanentemente en torno al equilibrio guiándose por la vocación sistemática hacia un desequilibrio acotado. Por tal razón, genera una dinámica». Otro delegado precisa: «Lo modelamos cuando nos movemos, cuando cambiamos de lugar, de acuerdo a dónde estamos lo usamos de forma diferente. En la 1.11.14 hemos sido parte de la construcción de nuevas viviendas para uno, luego él era partícipe de la casa de otro y así. El *ayni* es dar cuando lo necesitan y recibir cuando lo necesitas».

---

48 Caroline Dufy y Florence Weber, *Más allá de la Gran División. Sociología, economía y etnografía*, Buenos Aires, Antropofagia, 2009.

49 R. Gutiérrez Aguilar, «Modernidades Alternativas. ...», *op. cit*.

También ha funcionado el *pasanaku*, que significa *pasa entre nosotros*. Es una modalidad de financiamiento y ahorro muy extendida en Bolivia y en la 1.11.14 en particular que permite desarrollar emprendimientos a integrantes de un mismo grupo. A partir de aportes individuales y/o familiares se junta una suma de dinero que es sorteada una vez por mes (o según la periodicidad estipulada por los participantes), a lo largo de un plazo tal que a cada quien le toca una vez la totalidad de los aportes. Recibir todo lo juntado en una única vez permite contar con una suma que cada quien sólo costea en cuotas menores y en un largo plazo. Se logra así reunir sumas de préstamos por fuera de toda institución bancaria formal y, por tanto, sin ningún tipo de interés ni necesidad de demostrar atributos de sujetos bancarizados.

Influye en el *pasanaku* una variable temporal fundamental: estarán aquellos favorecidos por el sorteo que recibirán la suma total mucho antes de haber completado sus aportes. En este sentido al *pasanaku* se «juega», por lo que mixtura una práctica financiera con un elemento de azar que somete el beneficio a una dinámica también lúdica. Lo fundamental es el compromiso y la responsabilidad de los aportantes/jugadores, sobre todo de los primeros beneficiados, en seguir haciendo sus aportes hasta el final, es decir, hasta que hayan recibido la suma total cada uno de los participantes.

El criterio azaroso del sorteo sin embargo puede alterarse por decisión colectiva. Si alguno de los involucrados plantea alguna urgencia o exhibe alguna circunstancia digna de ser priorizada se puede decidir beneficiarlo con uno de los primeros turnos. En la 1.11.14 se juegan *pasanakus* que van de los 100 dólares a los mil, cada semana, cada mes. Es la forma comunitaria dilecta de microfinanciamiento de cientos de emprendimientos comerciales, de adquisición de materiales para construir viviendas o ampliarlas, para comprar electrodomésticos y/o maquinaria de algún tipo o solventar fiestas y eventos familiares y barriales.

Tiene la eficacia de una forma de ahorro y préstamo que elude toda la intermediación formal, que se pacta –en tiempo y monto– según las necesidades de los involucrados

y que se sostiene sobre una confianza intra-comunitaria en el sentido que no hay más respaldo de cumplimiento que el compromiso asumido entre quienes «juegan».

El tipo de obligación que se contrae tiene una coacción que recae sobre el propio grupo y requiere de una disciplina de ahorro auto-impuesta y simultáneamente vigilada por el grupo. Para participar hay que ser invitado, por tanto quien invita deposita su confianza en otro, apuesta a su solvencia futura, también ante el resto de los participantes. En el círculo de jugadores circula dinero y confianza, que es confianza en el juego y apuesta a un modo de la riqueza de pequeña escala y ayuda mutua. Esto no excluye situaciones de incumplimiento, estafas e intentos de aprovechamiento del juego, pero cada una de estas «irregularidades» o «trampas» son castigadas según una decisión también colectiva.

El *pasanaku* es una institución económica pero en un modo que involucra juego, obligación, confianza y crédito. Que articula un tiempo del azar con la posibilidad de concretar proyectos, de combinar empresa y cooperación, y usufructuar la diferencia temporal que habilita el crédito sin el costo de la intermediación bancaria.

También está el uso del anticrético, que como política de vivienda es común en Bolivia y se expande a las formas habitacionales en la 1.11.14. Consiste en adelantar al propietario/a de una casa o departamento una suma de dinero que se calcula como tres o cuatros veces mayor que un alquiler correspondiente a un año completo. Luego de cumplido el año el contrato puede renovarse por un año más o el dueño tiene la obligación de devolver al locatario la suma que le entregó.

Quien recibe la suma de dinero en anticrético se beneficia de contar con un monto alto de dinero en efectivo y de disponerlo para otras inversiones durante el plazo de un año, lo cual supone un tiempo bastante extenso como para hacer rendir el dinero. Quien consigue una casa por anticrético tiene que hacer el esfuerzo de adelantar un monto mayor a lo que gastaría en un alquiler normal fraccionado mes a mes pero con el beneficio de que al fin

del contrato le es devuelta la suma completa que entregó. Es decir, para el locatario se anula el gasto que hizo en tanto recupera el dinero entregado una vez usufructuada la vivienda. Para el propietario se supone que repone ese dinero que él tuvo el beneficio de poder invertir y multiplicar. El sistema se fortalece con el beneficio mutuo y está respaldado por contratos jurídicos aunque muchas veces se hace de modo informal.

En Bolivia es una forma muy usual pero se ajusta –porque se flexibiliza–, por plazos y circunstancias, a las necesidades de quienes llegan desde Bolivia a Buenos Aires. Es una forma de asegurarse la vivienda por un período que permite asentarse, conseguir trabajo, traer a la familia y es una suerte de desembolso primero, de gasto de instalación, que luego se recupera. Para quienes ya están en Argentina y se han convertido en propietarios es un modo de conseguir grandes sumas y ampliar su capacidad emprendedora, inversora. Incluso construyendo más viviendas o habitaciones para ofrecer nuevos anticréticos a los que siguen llegando.

La figura de la anticresis en su definición de la Real Academia Española dice: «Contrato en que el deudor consiente que su acreedor goce de los frutos de la finca que le entrega, hasta que sea cancelada la deuda». Es otro modo de presentarlo pero hay una diferencia fundamental: no es estrictamente la noción de deudor la que parece organizar el anticrético en la 1.11.14. Más que deuda se trata de un *crédito*: alguien entrega una suma para gozar de la propiedad de otro y esa suma es devuelta al final del usufructo de la propiedad. Entonces lo que se da es una *devolución* y no una cancelación de deuda.

El cambio de los términos es decisivo: no es un arreglo entre deudor-acreedor sino un pacto entre quien presta y quien devuelve. Más que la deuda, la figura central es la del préstamo como adelanto que beneficia al prestador y al prestado de modo más o menos igualitario. Hemos visto ya, sin embargo, que esta trama funciona como base de un despliegue financiero más complejo y mucho más veloz.

La noche de los delegados

El don puede ser pensado como una cuestión de tiempo. Según Derrida, la espectacular maniobra de Marcel Mauss es volver compatibles las nociones de don e intercambio.[50] El don ya no sería (como argumenta el propio Derrida en un principio) la interrupción de toda circulación. Más bien: sólo hay don en el intercambio porque es la diferencia temporal-temporalizante lo que los articula.[51] Donde hay don, hay tiempo, sintetiza Derrida. «Dar (el) tiempo» tiene todo que ver con el núcleo de la economía del don, de modo que deja de ser una anti-economía para convertirse en una economía más generosa y compleja que aquella que despliega la racionalidad del *homo economicus*.

El don no es don si no da tiempo y si no da también el tiempo. «Es preciso que la cosa no sea restituida *inmediatamente ni al instante. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido*». Mauss trabaja sobre esta noción de tiempo, que no es otra que la del *plazo* como rasgo específico del don. Lo cual, a su vez, lo distingue de la deuda y del pago, como formas emblemáticas de la economía occidental.

Los objetivos de la teoría maussiana que señala Derrida son tanto la de resguardar la especificidad originaria del don respecto de la racionalidad económica, como dar cuenta de la simbolicidad que atraviesa la fría razón económica y esos otros fenómenos (religiosos, poéticos, discursivos, etc.) que son inseparables del don y que lo organizan al interior del *hecho social total*. En este sentido, el plazo –o la *differánce* suplementaria– se convierte en un interés de la cosa misma, de la cosa dada.

No hay don sin tiempo. ¿Y quién da tiempo para la organización política? ¿Cómo se hace ese tiempo? Varios relatos cuentan la función de ser delegado/a como una ocupación *full time* y multi-tarea. En sus inicios, tiene un

---

50 Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo I: La Moneda Falsa*, Buenos Aires, Paidos, 1995.

51 *Ibidem*, p. 46.

papel clave la desocupación de muchos que se convirtieron en delegados y delegadas: estaban «liberados» para dar el tiempo. El del cuerpo de delegado es entonces un poder colectivo que «adquiere» tiempo a través de los desocupados. Toda una economía del tiempo, del esfuerzo, de la administración de recursos y de la confianza sustenta al cuerpo colectivo. Sin embargo, la posibilidad de ampliar la participación dependió de que se ocupe la noche, cuando una mayor cantidad de vecinas y vecinos podía participar de las reuniones. La organización nocturna fue clave en la ampliación de la representatividad y en la planificación y recuento de tareas para aquellos que disponían también de varias horas del día para dedicarle a la organización.

Crisis del cuerpo de delegados: nativos *vs.* inmigrantes

> *La división surgió, en primer punto, por la nacionalidad, por el color*. Los nativos dicen que por ser de acá tienen mayor potestad. Esa era la zona sur, compuesta por las manzanas 1, 3, 5, etc... Eran la mayoría de acá, de Capital Federal. Y la zona norte, o sea acá, hay uno que otro argentino pero en su mayoría son inmigrantes. Vieron entre ellos de que manera se podía seguir adelante y se fraccionaron. Pero al ver que bajaron los presupuestos, mayormente *los nativos los fueron acaparando todos*. Luego empezó a haber pugna interna entre ellos. Como en algunas manzanas había dos o tres delegados y en otras, sólo uno, de acuerdo a la demanda de cada manzana, entonces se fueron reagrupando los grupos, se fueron fraccionando de esa manera. *Dentro de la parte con más población inmigrante también hubo división por el poder económico que les fue bajando el gobierno*. Los fue fraccionando, porque al gobierno le convenía. Para ellos los inmigrantes no valen nada, tienen esa postura. Si vos vas al centro te dicen que los inmigrantes no tienen ningún derecho [cursivas de V. Gago].

De las entrevistas, se desprenden al menos tres causas de la crisis del cuerpo de delgados.

* El surgimiento de una *economía de inquilinatos* que fue desarticulando la relación vecino-casa como base de representación y acción de la ecuación vecino-cuerpo-de-delegados. Los inquilinatos se traman con una próspera maquinaria de explotación. Muchas veces hospedan a las mismas personas que trabajan en los talleres. Crecimiento fáctico y veloz, los inquilinatos suelen sobreponerse a los planos de urbanización como realidades de hecho. Son caros y sus inquilinos viven en pésimas condiciones.

* Los inquilinos van conformando una población importantísima y creciente que queda excluida de la participación. También queda invisibilizada la problemática de su vivienda (la super precariedad y la relación de explotación de los dueños de los inquilinatos).

* Se consolida otra dinámica poblacional: por un lado, la mayor rotatividad, y por otro el desarrollo de un crecimiento exponencial y constante de «nueva población» que distorsiona la estabilidad de proximidad de vínculos entre vecinos.

* Por lo anterior, son los propios dueños de los inquilinatos quienes se oponen a los planes de urbanización y a la propia autoridad colectiva del cuerpo de delegados. El inquilinato se desarrolla como complemento y parte del entramado de economías ilegales que crece en la villa. Constituye uno de los aspectos menos visibles y mas irritantes de la explotación de la fuerza de trabajo, asunto fundamental para el propio desarrollo de un poder colectivo en la villa.

* Otra causa de esta crisis es el *recambio de los delegados*. La sustitución de una primera generación de delegados que hacen la experiencia de lucha y primera fase de la construcción por otra que asume la representación como delegado como un privilegio, elemento de poder, o sin un mínimo de disciplina de trabajo. La diferencia de experiencia, por un lado, pero también el desdibujamiento de una dimensión más comunitaria en el modo de trabajo, y una percepción

más instrumental e inmediata del poder colectivo. Todo esto hay que verlo también a la luz de las divisiones del Cuerpo de delegados, las maniobras del IVC a tales fines y el desprestigio que a los ojos de muchos vecinos se produce por lo que algunos delegados manejaron como criterio a la hora de distribuir los departamentos y cumplir con dejar sus propias viviendas.

* Sobre los delegados terminó recayendo una función propiamente gubernamental ligada a repartir cajas de alimentos, mercaderías, influencias. Esa situación del delegado que se transforma en alguien que posee y distribuye un poder ligado al estado ha establecido otra relación con los vecinos y entre los propios delegados.

Fiesta y encierro

«Isla urbana» llama Josefina Ludmer a la ficcionalización de un territorio como clave de especulación para la imaginación pública: «Si la isla urbana en América latina es la ficción de un territorio que se puede desterritorializar, abandonar y destruir, la literatura ya no es manifestación de identidad nacional. Se trata de una forma de territorialización que es el sitio y el escenario de otras subjetividades o identidades y de otras políticas».[52]

Las representaciones del espacio de la villa fluctúan entre atribuirle un vitalismo festivo, un desorden de olores, sabores, libaciones y colores en el que se reinventa la solidaridad popular o, por lo menos, una forma de goce inesperada y proyectarla como un pequeño-gran infierno, cuyas calles angostas duplican las ranchadas penitenciarias cuando no es el caso de que las rejas internas –que bloquean calles y pasadizos desde ciertas horas– la subsumen en una lógica carcelaria sin más. Toda una secuencia

52 Josefina Ludmer, *Aquí América Latina*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 135.

de textos de ficción y *non fiction* exploran ese territorio: *Si me querés, quereme transa,* de C. Alarcón y las novelas *La virgen Cabeza* de G. Cabezón Cámara, *La villa* de C. Aira y la saga *Bolivia Construcciones* y *Grandeza Boliviana* de Bruno Morales, narran un cotidiano meticuloso en los espacios de la villa como espacio deliberadamente vital y mortífero al mismo tiempo.

El flujo entre la villa y la cárcel es además explícito los días de visita, cuando decenas de remises de la villa llevan y traen familiares (en su mayoría mujeres y niños/as), provisiones, dinero, mensajes entre el barrio y los penales. El *continuum* villa-encierro tiene muchas aristas. Una de ellas es la de la villa-el taller.

La fiesta atraviesa el barrio: del momento organizativo del cuerpo de delegados al cambio de autoridades

La fiesta es, en la villa, fiesta religiosa. Pero al modo en que las vírgenes se ponen sus mejores trajes, pernoctan de casa en casa entre un grupo de selectos cuidadores y habitan entre todos los creyentes, abriéndose paso en alzas, sostenidas por los fieles que las bambolean por los angostos pasillos, para que bendigan con su mirada lo que cada quien le dedica. El camarín ambulante de esa mujer santificada y generosa irradia confianza y siembra a su paso, aunque más no sea provisoriamente, una comunidad de caminantes comprometidos.

Para el cuerpo de delegados de la villa 1.11.14 las fiestas, en su forma de procesión religiosa, fueron como escudos para su nacimiento, a fines de los noventa. El primer modo de hacerse visibles y de hacer propaganda. De convocar a más vecinos y de rodearse de fuerzas. Pero, sobre todo, de envolverse en una forma organizativa legítima, capaz de disputar la circulación por sus calles al entonces «presidente» de la villa.

Como reverso trágico, una de estas procesiones dedicada al mulato Señor de los Milagros, en 2005, terminó

siendo ocasión de una masacre por ser el momento elegido para enfrentarse entre diversos grupos narcos en disputa.[53] La masacre ocurrió un año después del fin del cuerpo de delegados, de su momento como experimento institucional popular y plurinacional. Entre una y otra fiesta, la presentación barrial del cuerpo de delegados y la que terminó en masacre por ajustes de cuentas entre bandas narco, lo que se dramatiza es una escena contundente de cambio de autoridades sobre el territorio.

53 Véase al respecto el notable relato de Cristian Alarcón sobre este episodio en: *Si me querés, quereme transa*, Buenos Aires, Norma, 2010.

6. Entre el populismo y las políticas de los gobernados: gubernamentalidad y autonomía

La política de los gobernados es, para Partha Chatterjee, un modo de sumergir la perspectiva foucaultiana de la gubernamentalidad al interior de una discusión sobre qué es la política popular. Bajo este movimiento, tal léxico político cambia en cierta medida su signo: los gobernados hacen política, no son simplemente objeto de técnicas que se les dirigirían pasivamente. Las teorizaciones de Foucault son así puestas en tensión desde otra perspectiva, interrogadas desde la subalternidad. En esta línea, la categoría de población, nombre clave de este andamiaje conceptual, se opone a la de ciudadanos, como una forma más afín con lo que sucede en los territorios poscoloniales de la India en este caso, pero expansible a todos aquellos lugares que no son estrictamente organizados por las imágenes de la política occidental moderna. El arte de gobernar denominado gubernamentalidad postula así a la población como contrapunto de la idea de «ciudadanos portadores de derechos, que comparten la soberanía popular».[1] El lenguaje de la población y de los gobernados abandona así la constelación más majestuosa de la soberanía y los derechos universales para aterrizar la política en la mundanidad de una serie de transacciones cotidianas.

1 P. Chatterjee, *The politics of the governed…*, *op. cit.*, p. 38.

En esta perspectiva, la población se vuelve un modo de nombrar a los habitantes de las metrópolis coloniales menos abstracto y universal –menos «moral», dice el autor– en comparación a la noción de ciudadanía. Su carácter *descriptivo y empírico* es una ventaja para desmentir, desde adentro, la noción de soberanía popular, solidaria del imaginario estatal-nacional posrevolucionario al que critica Chatterjee. Pero, a diferencia de Foucault, Chatterjee le otorga a la noción de población y a su sinónimo *los gobernados* una valencia positiva, lo convierte en nombre de una potencia popular pragmática. De este modo, reconceptualiza el régimen democrático desde una teoría política diferente: «Gobernabilidad [*governance*] […] es, sugiero, el cuerpo de conocimientos y el conjunto de técnicas usadas por aquellos que gobiernan o en interés de ellos. La democracia, hoy día, no es el gobierno del pueblo por el pueblo para el pueblo. Antes bien, debería ser vista como la política de los gobernados».[2]

Los gobernados no son el pueblo, sujeto ideal de una soberanía unitaria sintetizada en el estado. Son quienes saben lidiar –apropiarse, rechazar, negociar– con los mecanismos de gobernabilidad de los que son objeto. Por lo tanto, la democracia depende de la agencia política de aquellos a quienes van dirigidos esos conocimientos o técnicas de gobierno. La democracia no puede dejar de estar determinada por «la práctica de la gubernamentalidad [*governmentality*]»[3] y, en ese punto, la profundización democrática pareciera ser ineludiblemente una disputa al interior de esa gubernamentalidad.

En la medida en que la categoría de ciudadanos, y el tipo de articulación moderna que supone entre estado y sociedad, no es una realidad exhaustiva en los países periféricos (o poscoloniales), el estado se hace presente por medio de mecanismos de negociación directa con los que hay que transaccionar. El manejo de poblaciones que supone la gubernamentalidad a través de políticas públicas

2 P. Chatterjee, *The politics of the governed...*, *op. cit.*, p. 20.

3 *Ibidem*, pp. 58-59.

organiza un escenario que sustituye, desde el punto de vista de Chatterjee, a la representación basada en la soberanía ciudadana».[4]

Una segunda torsión respecto de las tradiciones políticas revolucionarias cuando se habla de los gobernados: los sectores populares –los de abajo, si se piensa en la común distinción vertical–, ya no pretenden ocupar el gobierno. Han abandonado/perdido esa posibilidad y, más bien, buscan determinar cómo quieren ser gobernados. Los gobernados asumen el contexto de la gubernamentalidad descripto por Foucault pero modifican el estatuto político de lo que significa ser gobernados. Esta teorización, creemos, tiene la virtud de ser provocadora y realista al mismo tiempo: capta la dinámica política popular que va más allá de la hipótesis revolucionaria de la toma del poder estatal. Y, en ese sentido, dignifica una política de conquistas concretas y locales en términos de prácticas no marginales ni menores de intervención y determinación de la política pública. Lo cual, a su vez, obliga a pensar lo público en un nuevo sentido: más acá de las mediaciones institucionales modernas. En esta línea, destierra el idealismo tanto de cierto paradigma revolucionario como de una interpelación ciudadana en términos estrictos, formales, normativos. La perspectiva activa –y no como conquistas de consuelo– con que se teorizan estas luchas concretas elude la clásica calificación de «reformistas», para dotarlas de una nueva cualidad: su capacidad de apropiación política de recursos y de apertura subjetiva de un espacio que pretende en buena medida objetualizarlos, pasivizarlos.

Por otro lado, ese realismo de lectura de los dispositivos de gobierno parece tener un borde lábil con la aceptación lisa y llana de la distinción entre gobernantes y gobernados. Como sujetos de la gubernamentalidad, los gobernados resignan la impugnación del modelo mismo. En este punto, supone un asentimiento con el lugar que ocupan los gobernados en tanto tales. ¿Lo que Chatterjee llama «política de los gobernados» podría ser

---

4 *Ibidem*, p. 20.

conceptualizada como formas de autogobierno? Clásicamente la noción de autogobierno involucra un nivel de autonomía diferente, más ambicioso. Sin embargo, la política de los gobernados pareciera proponer una situación paradojal: es posible asumir un nivel de negociación permanente con los dispositivos de gobierno a la vez que se avanza en una reapropiación desde abajo de sus propios recursos, formas de intervención, lenguajes, etc.

¿Es posible hablar de dos hipótesis para pensar esta misma situación: una política de los gobernados (Foucault-Chatterjee) por un lado; y, por otro, un nivel mayor de autonomía o de autogobierno?[5] Si en la primera se asume que los subalternos han perdido la capacidad de gobernar pero «van ganando espacios para condicionar y definir la forma en que quieren ser gobernados», en la segunda no se toma como premisa la aceptación de que seremos gobernados y la reivindicación y problematización de una autonomía es un punto clave. ¿Hay dos ideas de autonomía diferentes? ¿O se impone una nueva noción de autonomía conquistada al interior de los dispositivos de la *governance*? ¿La hipótesis de Chatterjee implica asumir que el principio de la multitud que tiende a reclamar los derechos de titularidad del poder debe ser dejado de lado? ¿O estamos frente a una reinvención de las formas de conquistar derechos?

Es claro que Chatterjee pretende des-liberalizar y despasivizar el discurso de la gubernamentalidad. Y propone que una mera estrategia de gobernabilidad desde el dogma liberal (articulación de sociedad civil y ONGs) no es percibida del mismo modo por los gobernados, para quienes puede tratarse de un ejercicio práctico de democracia. En este sentido, sostiene que las poblaciones al identificarse como refugiados o campesinos sin tierras, sin techo o pobres, se atribuyen «categorías demográficas propias de la gubernamentalidad. Este es el cimiento a partir del cual los pobladores definen y articulan sus reivindicaciones».[6]

---

5 En esta línea, tal vez se forma la hipótesis de una multitud en términos del spinozismo de T. Negri.

6 P. Chatterjee, *The politics of the governed..., op. cit.*, p. 147.

El lenguaje mismo de la gubernamentalidad pasa a tener otro significado en boca de aquellos que se supone que, como subalternos, no podrían hablar sino siempre ser hablados por la lengua del poder. Aunque, ¿no es la lengua de la gubernamentalidad la lengua del poder?

Tomar la palabra pasa a ser un modo de subvertir la voz pasiva de «los gobernados» y los nombres que los categorizan poblacionalmente: sin techo, sin trabajo, etc. ¿Se trata de una confirmación de que el subalterno no puede hablar si no es por medio de categorías que no le son propias?

Retengamos la ambigüedad de la posición de Chatterjee hasta el momento. Desde nuestro punto de vista, acepta la pregnancia del neoliberalismo y toda su tecnología de gobierno como espacio de la disputa política de los pobres. A la vez que son gobernados, el autor propone una fase de resistencia que consiste en hacer política al interior mismo de esa racionalidad. Esto supone, como fuimos diciendo, una aceptación de ciertos límites de lo que sería hacer política y, al mismo tiempo, plantea el dilema de que esos límites pueden sólo romperse una vez que se los consigue llevar más allá de su contenido estrictamente regulatorio.

Sociedad política y sociedad civil

Con este objetivo de reconceptualizar la capacidad de acción popular, Chatterjee propone pensar la *sociedad política* en oposición a la figura liberal de la sociedad civil, aquella que, en las clásicas palabras de Tocqueville, funciona intermediando entre los individuos y el estado. La llama sociedad política para dar cuenta de una conquista fragmentada de derechos y porque se desenvuelve como expresión directa de los antagonismos sociales en países donde la esfera liberal de la sociedad civil no tiene consistencia. Además, hay una diferencia decisiva: la sociedad política exhibe la ineficacia de la mediación política moderna cuando la figura de los ciudadanos no es operativa. La sociedad política sustituye así, de hecho, los

derechos universales por demandas concretas y particulares, dando lugar a la creación de una «heterogeneidad de derechos sociales». La política de los pobres, entonces, es inmediatamente política. Y lo es apropiándose de las categorías que los confinarían como población, como sociedad no-civil (léase: *incivilizada*). «En países como India, cuando los pobres, conformados como sociedad política, consiguen influir en su favor en la implementación de políticas públicas, podemos (y debemos) decir que han expandido sus libertades por caminos que no estaban disponibles para ellos en la sociedad civil».[7] En este sentido, la sociedad civil y la sociedad política conciben dos imágenes divergentes del sujeto político. Ya que la «antinomia» que plantea Chatterjee entre «el imaginario político de la soberanía popular y la administración real de la gobernabilidad» supone otra antinomia: *entre lo nacional homogéneo y lo social heterogéneo*.

La gubernamentalidad opera justamente como saber y tecnología frente a un cuerpo social heterogéneo, que no accede al ideal de un «ejercicio igualitario y uniforme de los derechos, derivado de la noción de ciudadanía».[8] La posibilidad democrática entonces encuentra lugar en la política de los gobernados, bajo la forma de una sociedad política que sabe vincularse con los procedimientos de la gubernamentalidad. Un espacio de negociación pragmático, que trata con «procesos administrativos paralegales» y asume «reivindicaciones colectivas que apelan a lazos de solidaridad moral». En vez de proponer una teoría subsidiaria de la sociedad civil, Chatterjee radicaliza las posibilidades teóricas y políticas de pensar el accionar concreto de los pobres como sujeto político completo, sin carencias.

«Es en las disputas sobre la propiedad –dice el autor– donde encontramos, en el terreno de la sociedad política, una dinámica de transformación de las estructuras precapitalistas y de las culturas premodernas dentro del estado moderno. Es aquí donde podemos observar una lucha

7 P. Chatterjee, *The politics of the governed…*, *op. cit.*, p. 143.

8 *Ibidem*, p. 134.

por el reconocimiento de derechos que va más allá de lo meramente formal».[9] Dos nuevas torsiones sobre la teoría política liberal: no se parte del supuesto de la igualdad ni de la equivalencia ciudadana ni se apela a la lógica de los derechos. Sin embargo, se asocia esta práctica política con la persistencia de culturas pre-capitalistas y pre-modernas. En este punto es relevante la crítica que sostiene el economista hindú Kalyan Sanyal cuando marca que el fin del paradigma «teleológico» e «historicista» del desarrollo[10] supone también el fin de la perspectiva que se propone la superación de los sectores «tradicionales» e «informales» de la economía a favor de sectores «modernos y formales» y que, en cambio, estaríamos frente a un cambio de paradigma que organiza la coexistencia heterogénea y continua del desarrollo y de una modernísima pobreza.[11] Nuestra hipótesis tiende a pensar que esta sociedad política, tomando provisoriamente este nombre, ganaría potencia si se la proyecta más allá de una secuencial y progresiva norma capitalista. Su fuerza es tratar con dimensiones capitalistas y, en todo caso, confrontarlas con dinámicas no capitalistas.

El tiempo heterogéneo

La política de los gobernados es una política propicia para tratar con la heterogeneidad de lo social en tanto «sus soluciones son siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, provisionales».[12]

---

9 *Ibidem*, p. 153.

10 Kalyan Sanya, *Rethinking capitalist development: primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism,* Nueva Delhi, Routledge, 2007.

11 De todas maneras, como señalan Mezzadra y Roggero en la introducción a la edición italiana del libro de Sanyal, es complicada la noción de «economía de subsistencia» que el economista teoriza al entrecruzar la acción del movimiento de los pobres y los dispositivos gubernamentales como espacio «externo al capital».

12 P. Chatterjee, *The politics of the governed..., op. cit.*, p. 84.

Esto quiere decir que no aspira a políticas integradoras, estables y universales. Más bien lo contrario: Chatterjee discute con una política melancólica que consistiría en seguir anhelando «el momento mítico de convergencia entre el nacionalismo clásico y la modernidad». ¿Cómo evitar «la oposición entre cosmopolitismo global y chauvinismo étnico?», se pregunta.[13]

La gubernamentalidad además sabe leer el desfase entre la dimensión utópica del tiempo homogéneo del capitalismo moderno y el tiempo heterogéneo. Esta tensión se despliega especialmente a la hora de narrar la nación y Chatterjee la rastrea en las ficciones literarias producidas por el nacionalismo. En contrapunto, podrían leerse lo que Josefina Ludmer llama las ficciones pos-nacionales en América latina: el modo en que, desde el aquí y ahora de nuestro continente, la ficción construye otro género de territorios, subjetividades y tiempos. Y, como insiste Ludmer, sobre todo otras formas de imaginación pública.[14]

El tiempo de la política se altera. Las conquistas populares y su duración tienen una precariedad temporal asumida. Además, al dejar de ser utópicas se vuelven *parciales*. ¿En qué sentido? En el recorte que necesariamente produce un reconocimiento por parte de las instancias de gobierno y porque siempre hay un exceso comunitario irrealizable en términos de demanda.

Queda más difusa o diluida, sin embargo, una perspectiva de la ingobernabilidad como espacio insumiso. Ingobernabilidad que es capaz de reformular los dispositivos mismos de gobierno y, sobre todo, desbordarlos o anularlos. También desde este lenguaje parece invisibilizarse en cierta medida el carácter productivo de los gobernados, en tanto trabajadores informales, sociales y/o desocupados temporarios. El énfasis en su carácter de gobernados parece desestimar su participación social como productores-consumidores. Nos queda finalmente una pregunta para desarrollar más adelante: ¿puede contraponerse a las

13 P. Chatterjee, *The politics of the governed...*, *op. cit.*, p. 85.

14 J. Ludmer, *Aquí América Latina, op. cit*.

técnicas de gubernamentalidad una elaboración popular del «buen vivir»?

Populismo y poscolonialismo: ¿del pueblo a la población?

Quienes hablan de subalternidad buscan reivindicar una confianza política en los subalternos como modo de desafiar la teoría eurocéntrica que privilegia un sujeto proletario que funciona como criterio de adecuación universal. «El populismo de los Estudios de la Subalternidad era más intenso y más explícito que cualquier expresión anterior de esta perspectiva»,[15] comenta Chakrabarty. La perspectiva populista y la poscolonial comparten así un combate fundamental: ambas piensan el sujeto popular desde la heterogeneidad contra la pretensión de un proletariado ideal (es decir: *europeo, masculino, blanco*), y buscan explicitar la racionalidad de un movimiento popular que no coincide con los contornos estrictos de la clase obrera.

Son teorías que enarbolan no tenerle miedo a las masas. Esto que Chakrabarty nota para los Estudios de la Subalternidad puede decirse también de la perspectiva de Laclau.[16] De allí, la posibilidad de nombrarlas como modalidades del populismo.[17] Este es un problema que nos remite a uno de los más brillantes marxistas latinoamericanos. José Aricó, en línea con Gramsci y con Mariátegui, se pregunta: ¿cómo se planteó Marx el análisis de la realidad colonial para que sean posibles sus proposiciones y su falta de interés por

---

15 D. Chakrabarty, *El humanismo en la era de la globalización, op. cit., 155.*

16 *Ibidem*.

17 P. Chatterjee ha publicado un nuevo libro *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, Nueva York, Columbia University Press, 2011, recogiendo en parte las polémicas del libro que aquí tratamos *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, 2004. Allí cita en varias oportunidades *La razón populista*, como una línea de argumentación afín en tanto refiere al desarrollo de formas democráticas que suelen ser despreciadas –o catalogadas como formas pervertidas– desde las teorías modernas.

América latina? El interés de esta «incomprensión» toma toda su relevancia en la medida en que –hipotetiza Aricó– inaugura una secuencia de incomprensiones a punto tal de definir el marxismo en América latina como «una expresión gramatical de una dificultad histórica real».[18] Una gramática equivocada, la del marxismo con América latina, que le atribuyó –a este continente– predicados que no la nombraban. Sea por la rigidez de un sujeto inexistente, sea por la terquedad de unas condiciones que nunca se completaban. Más que la rápida etiqueta de eurocentrismo, conocida y a mano, Aricó intenta reconstruir –desde el interior mismo del pensamiento de Marx– las condiciones en que el alemán pensó las realidades coloniales, en particular a partir del «viraje estratégico» en el análisis de la situación irlandesa. Especialmente porque Aricó quiere demostrar –y este es otra de las originalidades de su investigación– que la imagen del eurocentrismo de Marx es producto de la versión «oficial» de la «*intelligentsia* marxista» que puso al margen los textos marxianos referidos a España, Rusia o Irlanda por ser escritos «de circunstancias». El juego de reenvíos y reconstrucciones es permanente: si Marx sufre un viraje tras el análisis de la situación colonial irlandesa y elabora un programa de acción (autogobierno e independencia, revolución agraria y protección aduanera) se pregunta Aricó por qué esos puntos no fueron tomados ni por la II Internacional ni por los movimientos socialistas en los países dependientes. La tesis de Aricó corre el mote de eurocentrismo para concluir que es el carácter «esencialmente estatal» o de construcción «desde arriba» de las naciones latinoamericanas lo que obturó políticamente la comprensión de Marx de la singularidad del continente. Y este es su punto ciego: reemplazar en la figura de Bolívar el «movimiento real» de las fuerzas sociales latinoamericanas a la vez que no ver en el carácter esencialmente estatal de sus formaciones nacionales una «autonomía de lo político» que aparece como retroceso en su perspectiva.

18 Desarrollo este «desencuentro» entre Marx y América latina que propone Aricó en *Controversia. Una lengua del exilio*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.

La dinámica de politización subalterna supone un contrapunto claro con la lógica de una politización evolutiva que suele caracterizar al subalterno como pre-político. Esta fue la lectura del marxismo inglés –de Thompson a Hobsbawn– que influenció, como perspectiva desde abajo, a los Estudios Subalternos pero de la que éstos se distancian ya que sitúa al proletariado urbano como máximo despliegue de una temporalidad desarrollista. El origen de este punto de vista, dice Chakrabarty analizando la escuela hindú, es un mix de Mao y Gramsci: pero un Mao que elude la dirección partidaria y un Gramsci que no consideraba las críticas a la espontaneidad. Este mismo punto será retomado como anclaje de la Escuela de Estudios Subalternos en diálogo con América latina.

¿Qué tipo de relación podemos trazar entre esta concepción de populismo y la razón populista que esgrime Ernesto Laclau[19] para América latina a partir de conceptualizar la articulación equivalencial de demandas como eje constitutivo de una identidad popular? ¿El paradigma de la gubernamentalidad al interior del cual se mueve Chatterjee puede ser equiparado a la estructura de demandas populares que se articulan como pueblo? ¿Son usos de Gramsci similares los que están por debajo de ambas teorías? ¿Qué diferencia el análisis de la política de *los gobernados* y la *identidad popular* a la que refiere la razón populista?

Los principales defensores del populismo en América latina combaten contra quienes depositan en el pueblo la figura de la irracionalidad.[20] En ese punto, la idea de una «razón» populista no hace más que desarmar la clásica distinción entre un pueblo sintiente e iletrado y una teorías de las elites ilustradas de gobierno. Pero en este caso la discusión que proponemos es radicalmente otra: nos

19 E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit*.

20 Dos señalamientos diversos al respecto. En este punto, desde una perspectiva sociológica, son relevantes para Argentina los estudios de Auyero (2011) y Merklen (2005). Desde una perspectiva filosófica global, la cuestión de los «pobres» y de la pobreza también es tratada en *Multitud* (2006) y *Commonweatlh* (2009), ambos de M. Hardt y A. Negri.

interesa problematizar y discutir la racionalidad unicista que se atribuye, como necesidad de articulación identitaria, a la vida popular. Las consideraciones que Laclau ha realizado sobre los movimientos sociales como dispersión sin punto de coordinación en clara oposición a los liderazgos de los jefes de estado progresistas de la región es un punto reiterado de debate y discrepancias.[21]

Para Laclau, la forma en que emerge lo heterogéneo es como pluralidad de demandas. Su preocupación política se centra en la articulación de esa heterogeneidad, por medio de la combinación, siempre contingente, de lógicas de la equivalencia y lógicas de la diferencia. En esta composición son decisivos dos elementos: la nominación y el afecto. Lo que se necesita, dice Laclau, es «un cemento social» capaz de unir los elementos heterogéneos. En la medida que esta unidad «no es provista por ninguna lógica articulatoria funcionalista o estructuralista» el *afecto* deviene clave en la constitución social.[22] Es ese afecto consustancial al populismo como «un modo de construir lo político»[23] lo que suele asociarlo con un «exceso peligroso». Exceso que vincula comunidad e irracionalidad. De allí también la «vaguedad» de los referentes del populismo: la teoría entra en *impasse* cuando le toca pensar el populismo, argumenta Laclau, y evita sintomáticamente su definición. La teoría populista propone tomar desprejuiciadamente esos rasgos –siempre atribuidos como cualidad negativa del populismo: vaguedad, indefinición, simplificación, momento de transición, centralidad de la retórica, etc.– y señalarlos como índices de una «indeterminación de la propia realidad social».[24] Para proponer una hipótesis: «que el populismo es la *vía real* para comprender algo relativo a la *constitución ontológica de lo político como tal*».[25] Sin embargo, lo que empieza como afecto en Laclau en tanto cemento social o equivalencia deviene finalmente lógica del lenguaje.

21 E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit*.

22 *Ibidem*, p. 10.

23 *Ibidem*, p. 11.

24 *Ibidem*, p. 32.

25 *Ibidem*, p. 91. [Subrayado de la autora]

Laclau retoma a Gustave Le Bon, retomado luego por Freud, para señalar cómo la multitud se deja sugestionar por las imágenes que portan las palabras, más allá de su significado. La multitud opera según una lógica de perversión del lenguaje. Dice Le Bon: asocia arbitrariamente palabras e imágenes fabricando toda serie de «ilusiones». ¿Qué es lo que toma Laclau de esta descripción de la *psicología de las masas*? Una relación frágil entre palabras e imágenes como precondición de cualquier operación discursiva políticamente significativa».[26] Positiviza lo que Le Bon cree una perversión para señalar que las «redes asociativas» son esenciales al lenguaje, diferentes entre sí según su «performatividad». Lo que Le Bon quiere subrayar como fuente de toda falta de lógica y racionalidad en el accionar de las masas, Laclau lo postula como un accionar específico y desarma los supuestos de su inconsistencia. Por ejemplo, citando a Taine, explicita la idea que subyace a esa supuesta irracionalidad colectiva: que «la racionalidad pertenece al individuo y que éste pierde sus atributos racionales cuando participa de la multitud».[27]

La sugestión de la que habla Le Bon como parte de ese sentimentalismo colectivo y como forma de contagio emotivo toma otro cariz con Tarde y su teorización de «la acción social a distancia» que, dice el francés, será la forma del lazo social del futuro llegando a reemplazar el contacto físico directo y, por tanto, reemplazando el colectivo multitudinario por el de los *públicos* (como después argumentará Lazzarato). Para Laclau esta idea de Tarde incluye al interior del sujeto colectivo la pluralidad y la novedad de un modo que se vuelve central para su teorización del populismo: se trata de una «colectividad puramente espiritual» de individuos diseminados pero capaz de una unidad incluso internacional gracias a los medios

26 *Ibidem*, p. 41.

27 *Ibidem*, p. 53. La analogía entre las multitudes y las mujeres es también subrayada por Laclau, que señala que cuanto más miedo a las multitudes se evidenciaba a fines del siglo XIX, más violentas eran las descripciones de las mujeres como seres patológicos. En este punto, cabe agregar que quedan claramente excluidas de la idea de individuo (ya volveremos sobre esto).

de comunicación y de transporte aptos para expandir su influencia de modo intenso y duradero.[28] Enhebra aquí Laclau el análisis de Freud en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) sobre el modelo de las identificaciones como clave libidinal del vínculo social y su investimento en la figura del líder para, finalmente, terminar con Gramsci y su noción de hegemonía. Este recorrido, dice Laclau, tiene como eje «la progresiva renegociación de la dualidad entre homogeneidad social (o indiferenciación) y diferenciación social».[29] Dicho de otra manera, Laclau rastrea en qué se cifra para cada uno de estos autores el momento equivalencial capaz de funcionar como «cemento social», para usar su expresión. Del dualismo primero entre homogeneidad y diferencia (masa-individuo), con Freud se logra según Laclau una relación de unificación entre ambos términos a través de los mecanismos de identificación que regulan la relación entre el líder y los miembros de un grupo social.

¿Pero cómo se piensa ese colectivo? La unidad de análisis de Laclau es la demanda (que implica siempre la posibilidad de un recorrido: de un pedido a su conversión en reclamo o exigencia [*request/claim*]). Las articulaciones posibles entre demandas constituyen identidades sociales con diferentes niveles de universalización de sus exigencias. El objetivo de la constitución del pueblo como actor histórico depende de la forma de estructuración de las demandas en un «sistema estable de significación».[30] El supuesto lacaniano es clave: el sujeto-pueblo siempre es sujeto de la falta, «siempre emerge a partir de una asimetría entre la plenitud (imposible) de la comunidad y el particularismo de los sitios de enunciación».[31]

---

28 Hay que notar que también Lazzarato (2006), retomando las teorización de Foucault tratadas al inicio de este capítulo y en relación a Tarde señala como actor decisivo los públicos y trabaja su relación con la noción de población. Ver *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón [*Por una política menor*, Madrid, Traficantes de Sueños].

29 E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit*., p. 85.

30 *Ibidem*, p. 99.

31 *Ibidem*, p. 26.

Laclau advierte que la equivalencia «*no intenta* eliminar las diferencias».[32] Hay una relación de tensión insoluble entre ambas lógicas y lo social es su *locus*.[33] Sin embargo, el populismo es el privilegio de la lógica equivalencial sobre la diferencia. Esto significa que la totalización será llevada adelante por un elemento parcial (el pueblo) «que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima».[34] El pueblo es la parcialidad que tiene la voluntad de funcionar como totalidad de una comunidad. El espacio comunitario, de este modo, se constituye a partir de lo que el autor llama una *exclusión radical*. El contrapunto en el análisis laclauniano es la totalidad institucionalista, donde «todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia».[35]

En Laclau lo que hay es una fenomenología de la política democrática cuya secuencia se inicia cuando las personas sienten que sus demandas no son escuchadas ni, menos aun, satisfechas. Si permanece como demanda aislada, la denomina *demanda democrática*. En su pluralidad, articuladas bajo una lógica equivalencial, constituyen *demandas populares*. Este hecho posee un doble valor. Reúne y proyecta una disconformidad de los demandantes respecto del orden institucional, a través de coordinar una serie de insatisfacciones que se ubican en equivalencia con las más disímiles demandas. El término de base es, entonces, la demanda con dos posiciones posibles: satisfacción e insatisfacción. Esta última, sin embargo, se distingue porque es inicio de una radicalización que culmina en la exigencia, la protesta y, de madurar las condiciones, en un fenómeno populista.

¿Cuándo se debilita el pueblo? Cuando las demandas se disgregan y pasan de ser *demandas populares* a una pluralidad de *demandas democráticas* específicas, lo cual aminora la lógica equivalencial. La disolución del pueblo

32 *Ibidem*, p. 105.

33 *Ibidem*, p. 107.

34 *Ibidem*, p. 108.

35 *Ibidem*, p. 108.

supone que las demandas individuales son absorbidas por el sistema dominante y por lo tanto se diluye su capacidad de repercusión y traducción con otras demandas. El «patrón de desintegración del pueblo», dice Laclau a partir del análisis del cartismo inglés, se debe a una «crisis en la capacidad del «pueblo» para totalizar, ya fuera la identidad del enemigo o su propia identidad «global».[36]

Entonces, ¿qué relación se plantea entre lo heterogéneo y el pueblo? Lo heterogéneo tiene dos acepciones en Laclau. Cuando la demanda excede a las capacidades del sistema para satisfacerla (acá heterogeneidad equivale al real lacaniano: «aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico».[37] Y, luego, la heterogeneidad derivada de la relación entre demandas diferentes, que sólo comparten exhibir cierto fracaso del sistema institucional. La unidad está dada en todo caso «la productividad social del nombre».[38] Los nombres del pueblo, dirá Laclau, dan unidad a lo heterogéneo al mismo tiempo que es difícil limitar o proveer las demandas que unifican y las que quedan excluidas.

Laclau asocia su concepción del pueblo a la de Rancière. Cita *El desacuerdo* cuando dice: «El pueblo se apropia de la cualidad común como si le perteneciera. Lo que aporta a la comunidad es, estrictamente hablando, el litigio».[39] ¿Cómo esa parcialidad es reclamada y convertida en totalidad? La operación hegemónica implica que la «identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío».[40] Es ese vacío y ninguna parcialidad o contenido concreto lo que permite su articulación equivalencial. Se trata, resume el autor, de una operación performativa la que traza la cadena equivalencial como tal. Esa cadena tiene sobre todo una consistencia nominal. «Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente

36 *Ibidem*, p. 121.

37 *Ibidem*, p. 139.

38 *Ibidem*, p. 139.

39 Citado en E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit*., p. 123.

40 *Ibidem*, p. 125.

unidos sólo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*».[41]

La revolución, como tal, no parece ser un problema de la dinámica populista en la medida en que la lógica opera siempre en el nivel del reconocimiento (sea el vertical que producen o no las instituciones) o el horizontal (que desemboca en el antagonismo). Es decir: el populismo, al radicalizar la presión sobre las instituciones, acaba abriéndolas a la cadena equivalencial forjada en la lucha democrática. El proceso no culmina en un punto central decisivo ya que la lucha hegemónica se reanuda de modo permanente.

No se destaca, en el proceso hegemónico, un contenido de clase que podría variar esencialmente con la resolución –si bien parcial– del antagonismo. La categoría «gobernados», creemos, reposa mejor sobre un modelo dual, como el de las clases, y de una suspensión o detención de la dialéctica política que pone a los sujetos en circulación y competencia por el poder. Desde este punto de vista, el modelo de Laclau es más fluido, aunque anclado en un fuerte formalismo, y da a la idea de democracia radical un tipo de consistencia original, fundado en reglas de aglutinamiento y disolución de demandas –atomismo liberal– por parte de las instituciones, mientras que el modelo de «gobernados» permanece «congelado» en una dimensión dualista dura, destacándose, como clave del proceso constituyente, un tipo de insatisfacción que promueve un lazo doble y simultáneo: horizontal (entre quienes como «gobernados» poseen «demandas comunes») y vertical, en tanto la demanda común se torna exigencia hacia arriba de nuevos derechos. La clave de este último modelo, nos parece, consiste en el carácter común constituyente de subjetividad antagonista, mientras que en Laclau esta posibilidad se diluye en un formalismo excesivamente liviano.

Un segundo punto importante: el pueblo opera sobre la falta, como unidad siempre fallida. En este sentido, la heterogeneidad para Laclau no equivale a multiplicidad, ya que se define por «ser deficiente o unicidad fallida».[42]

---

41 *Ibidem*, p. 130.

42 *Ibidem*, p. 277.

Esto supone que no hay positividad en la heterogeneidad, sino presencia de una ausencia, lo cual abre el espacio para la articulación y la hegemonía. La tensión de la que surge el pueblo es la tensión entre la particularidad de las demandas populares y las pretensiones de totalización que éste despliega.

Si la primera perspectiva abandona la idea de pueblo por tratarse de un concepto asociado a una ineficaz normativa ciudadana del estado-nación en los países poscoloniales, la segunda propone la reanimación de esa misma noción desde la articulación equivalencial capaz de, por operaciones de nominación y afectividad, producir identidad popular. La primera asume la politicidad como una dimensión intrínseca a la gestión cotidiana de demandas específicas, particularizadas en categorías poblacionales y deriva de allí su capacidad de crear derechos, mientras que la segunda apuesta a que esas demandas, cuanto menos específicas mejor, coagulen en una identidad unitaria que se constituye en pueblo en la medida que la nominación se fundamenta en un *vacío* o significante flotante. Esto hace que para Laclau, en el origen de la politización, la gente se percibe como detentadora de derechos que no son reconocidos. En Chatterjee se trata de la titularización (*entitlements*) de derechos, a partir del reconocimiento de posiciones de hecho, para quienes se perciben como no poseedores de ellos, para quienes no se sienten incorporados a ninguna retórica que los nombre y represente en tanto ciudadanos o pueblo. Respecto de la lógica política: mientras que en Chatterjee el discurso es posrevolucionario en la medida que los gobernados no tienen como horizonte la toma del poder estatal, en Laclau la exigencia revolucionaria está sublimada a favor de la hegemonía populista condensada, en el momento actual, en los gobiernos progresistas de la región.

Queda por señalar una compatibilidad posible entre el modelo de «gobernados» y el «populismo». Un argumento *ad hoc* a favor de este último se explica de este modo. Laclau formaliza una teoría cuyo referente último

es el peronismo en Argentina.[43] El peronismo opera como modelo de unidad de multiplicidades que no se explican como mera dinámica clasista. Esta referencia permanece implícita en Laclau, su desarrollo teórico expone modelos lógicos aplicables a cualquier situación, con los indicados efectos formalistas de su formulación. Sin embargo, alcanza con recordar este implícito peronista para destacar un argumento último excluido por derecho de su filosofía política: los demandantes pertenecen a un ciclo histórico de cuya memoria se benefician de modo activo. No se auto-perciben como carentes de derechos, sino como portadores de derechos no reconocidos. No se dirigen al estado como a una instancia ajena e inalcanzable, sino como a una entidad cuya función es comúnmente reconocida como la de satisfacer sus demandas y como titulares efectivos de estas demandas quieren ser recibidos, tenidos en cuenta. ¿Hasta qué punto resulta legítimo atribuir a Laclau esta clase de inspiración en detrimento del modelo de los «gobernados», cuyo supuesto sería la historia de la India, con sus castas inamovibles y sus poderes coloniales?

La única solución a este entuerto que termina por reducir conceptos e imágenes políticas a meras condiciones históricas nacionales es preguntarse si alcanza con apelar al espacio nacional para pensar y dar cuenta la politización en curso de lo social. Juzgamos necesario leer ambos modelos en su pretensión global: en relación a los efectos globales (pero no por eso indiferentes a la composición social de cada nación, región, o subregión) de dinámicas económicas y políticas trans-post-nacionales capaces de dar cuenta de la fractura dentro de la propia historia nacional, las mutaciones del capitalismo mundial, los fenómenos migratorios y los propios efectos sobre las instituciones que impulsaron las resistencias de las últimas décadas.

Pero en este punto resalta una cuestión importante. El populismo rehabilita la lógica amigo/enemigo. Es un binarismo que, nutriéndose de Carl Schmitt, exhibe la sociedad

43 Véase entrevista «Pensar la política (Diálogos con Ernesto Laclau)» en *El Ojo Mocho*, núms. 9 y 10, Buenos Aires, otoño de 1997.

como agonista.[44] No es exactamente un antagonismo, sino la idea de una sociedad que hace del conflicto su naturaleza y que ésta se dirime en un espacio de disputas por la hegemonía. En el fondo, lo que emerge es una *autonomía de la política* como *locus* privilegiado de la acción social. Pero esa autonomía de la política es la lógica de producción de un sujeto hegemónico y unitario. La diversidad, en todo caso, revitaliza para Laclau la identidad nacional popular al punto de ser capaz de reanimar la soberanía nacional. La noción de gobernados –más allá de la atribución precapitalista que hemos criticado– nos sirve para pensar la dimensión política sin necesidad de mediaciones.

Desde la filosofía política puesta en juego, podría decirse que la teoría de Chatterjee confía en el plano mismo en el que los gobernados hacen política mientras que la segunda exige de las luchas la proyección de una autoridad trascendente. De inmanencia Laclau acusa tanto a Zizek como a Hardt y Negri. El primero porque el actor político central es la clase, lo cual lleva a una «inmanencia lógica» (de tipo hegeliana). Los segundos apuestan, según Laclau, a un inmanentismo radical, es decir, una «universalidad espontánea y subyacente», que se opondría a una «universalidad parcial construida políticamente»: la crítica al inmanentismo es que éste no supone ninguna mediación política particular. La unidad que para Laclau exige una «articulación hegemónica» supondría, para los seguidores de la inmanencia radical (de tipo spinozista-deleuzeana), «un regalo del cielo», lo que quiere decir confiar en una suerte de «a priori de la rebelión» (*conatus*).[45]

Como dijimos, Laclau propone, en cambio, una «trascendencia fallida»: «la trascendencia está presente, dentro de lo social, como la presencia de una ausencia».[46] Ahora, por medio de la necesidad de establecer una mediación política, Laclau rehabilita un politicismo (auto-

44 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.

45 E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 298 y 299.

46 *Ibidem*, p. 303.

nomía de lo político) que desplaza la agencia popular al estado y a los líderes populares en la medida que son la figura que posibilita la totalización fallida del pueblo. Son esas instancias de mediación entonces las que garantizan la proyección de la unidad popular. La autonomía de lo político se vuelve el «a priori» de Laclau. A pesar de sus declaraciones, ¿no estamos frente a un nuevo modo –sofisticado, sin dudas– de volver a ubicar lo social como pre-político?

Si en Laclau no hay articulación sin mediación, en Spinoza y en Deleuze la potencia colectiva se teje en un juego dominado por una determinación recíproca (plano de inmanencia) no reglada de antemano por una lógica simbólica, sino deseante o constituyente.

Finalmente, una precisión inmanentista. Según razona Spinoza en el *Tratado político*, el cuerpo político, tal como lo vemos en el estado, supone una dimensión material, afectiva, de hábitos comunes que determina el espacio de lo político-jurídico: ese movimiento o plano de composición es llamado «pre» por las perspectivas «politicistas» que niegan la productividad del conatus colectivo desde su génesis. Dichas perspectivas (contractualistas, convencidas de que la estructura dinámica del cuerpo colectivo puede ser sustituida por un cuerpo moral de puros significados lingüísticos) atribuyen al nivel jurídico estatal una agencia configurante del todo colectivo. Al contrario, el esfuerzo posterior a la década de 1960 por pensar la dimensión micropolítica revela el impulso por redeterminar en un sentido materialista (en el cual las palabras se articulan al dinamismo de las afecciones de un cuerpo) esta relación productiva entre génesis del cuerpo colectivo y dimensión jurídico-política.

Pueblo y población

Lo que aparece en oposición a la población, dice Foucault, es el *pueblo*: «que se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si

se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema». El pueblo es la contra-figura de la población: es el «elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo».[47]

Problematicemos un poco esta oposición. Si el pueblo requiere un nivel de homogeneidad que sólo era provista por la amalgama nacional popular (periférica o no) de los estados, ¿qué otro modo surge para nominar la subjetividad política? ¿Hasta qué punto la noción de comunidad permite hoy ir más allá de la idea de población y de pueblo? ¿Cómo ha sido redefinida la comunidad frente a la dinámica neoliberal? El capitalismo tuvo como necesidad expansiva la destrucción de las comunidades y su reemplazo por la regla estatal-nacional. Ante la crisis de la autoridad estatal-nacional en el actual capitalismo global, reemerge la comunidad pero de un modo nuevo, plagada de ambivalencias y, sobre todo, de puntos de fuga.

Chatterjee sostiene que la comunidad se ofrece como un espacio de agencia para el subalterno. Sin embargo, el discurso de la comunidad –agrega– es sólo el «barniz moral» con que grupos de población se mueven en la gubernamentalidad. Para Chatterjee, la acción política de los gobernados tiene el objetivo de «buscar y obtener su reconocimiento como un grupo de población singular, susceptible de convertirse, desde el punto de vista de la gubernamentalidad, en una categoría empírica funcional para definir e implementar políticas públicas».[48] Esta auto-construcción como población singular por parte de los gobernados implica también para el autor la auto-atribución de un «carácter moral», propio de una comunidad. Para el caso analizado por Chatterjee la comunidad se construye desde la nada con metáforas vinculadas a lo familiar, que

47 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 65.

48 P. Chatterjee, *The politics of the governed..., op. cit.*, p. 130.

no remiten a una pertenencia biológica, sino a una «experiencia compartida». Sin embargo, la comunidad también funciona como contrapunto de la gubernamentalidad entendida como puro dispositivo de sumisión: «Las categorías de la gubernamentalidad, como podemos observar, están siendo confrontadas con las posibilidades imaginativas de la comunidad, incluyendo su capacidad de inventar relaciones de parentesco, para producir una nueva, aunque algo titubeante, retórica de demandas políticas»[49]. La comunidad, sin embargo, parece incluso más ambigua de lo que Chatterjee sugiere. Especialmente, cuando emerge como experiencia de la crisis.

La crisis como *locus*

La crisis es un *locus* privilegiado para pensar porque hay una porosidad cognoscitiva, los conceptos se ponen en movimiento, las sensibilidades expresan la conmoción y reoganizan los umbrales de lo que se considera posible y el modo en que lo enuncia. Una de las herencias envenenadas del liberalismo es la proyección de lo social como espacio hecho desde arriba, sin consistencia ni potencia propia. Esto tiene su correlato en la definición de la crisis: es vivida como barbarie, como estadio no civil, pre-político.

Por tanto su conjura se hace por medio de una empresa restituyente de «lo político» en la que lo social no existe sino como producido por lo político, entendido según sus instituciones clásicas: partidos, estado, sindicatos (núcleo duro de las teorías hobbesianas y de la difusión de la teoría de Laclau). Sin embargo, la crisis de 2001 en Argentina no cuaja con esta imagen. En la crisis se desplegó una dinámica propiamente política de experimentación en y desde lo social (o dicho de otro modo: se puso en marcha un protagonismo social). La festejada «vuelta de la política» a partir de 2003 –como fecha de inicio de la década de

49 *Ibidem*, p. 134.

gobierno kirchnerista– tiene un riesgo evidente de fortalecerse en esa escisión y congelar lo social como aquello que se gestiona sin más, como territorio de «nuda vida» y que vuelve como nuevas conflictividades sociales.

Lo social leído como instancia de demandas a satisfacer, a reparar, a enmendar reduce tales dinámicas colectivas a una posición pasiva, sino directamente victimista, negándole su condición inmediatamente productiva. La consolidación de una lectura desde arriba (politicista) acaba fallando en un doble sentido: en primer lugar porque al negar la politicidad elaborada desde abajo pierde información, sentido de la oportunidad y hasta rumbos posibles. Segundo: tampoco es efectiva al crearse la ilusión de una consistencia imposible: la imagen de un «arriba» omnipotente para el estado es, sobre todo, nostalgia.

Lo popular, de ser una complejidad concreta y abigarrada, se desplaza a una figura estrictamente retórica. Sólo así es invocable como legitimación de un poder que repara y unifica lo que, de otro modo, es condenado por espontaneísmo y desorden multitudinario.

La razón neoliberal

El título de este libro fue imaginado luego del trabajo de investigación de diferentes modalidades. Surge del montaje posterior de las partes originales de una tesis de doctorado, de su reescritura por fragmentos para diversos artículos y, sobre todo, del ritmo y fuerza que toman los argumentos a medida que se destilan, se rearticulan y se modifican en el intercambio colectivo.

Así, se fue afinando que el eje principal era entender al neoliberalismo de una manera diferente a como se lo hace usualmente para pensar su ciclo en América latina. Intenté subrayar su compleja actualidad, incluso cuando el debate en nuestro continente puede enmarcarse, desde varios ángulos, al interior de un horizonte posneoliberal.

En este sentido, el método de hojaldramiento temporal que deviene fundamental en ciertas argumentaciones que aquí se desarrollan sobre la multiplicación del trabajo, de las geografías y de los nuevos trayectos proletarios, es clave también como temporalidad no lineal para pensar el neoliberalismo. A la vez actual y combatido, reinterpretado y renovado.

La razón neoliberal, en este sentido, es una fórmula para mostrar al neoliberalismo como racionalidad, en el sentido que Foucault le ha dado al término: como constitución misma de la gubernamentalidad, pero también

para contrapuntearla con las maneras en que esa racionalidad es apropiada, arruinada, relanzada y alterada por quienes, se supone, sólo son sus víctimas. Pero esa reapropiación no se da sólo desde el punto de vista de su antagonismo directo, como supondría una geometría del conflicto más o menos clásica, sino a partir de formas múltiples por las cuales el neoliberalismo es usufructuado y sufrido a partir de la recombinación y contaminación con otras lógicas y dinámicas que pluralizan, incluso, las nociones mismas de racionalidad y de conflicto.

Desde este punto de vista, intenté argumentar dos cosas: que el neoliberalismo no sólo viene «de arriba» y es encarnado por grandes actores que, además, compartirían el rasgo común de ser anti-estado y pro-mercado (sustento de la teoría populista como «autonomía de la política») y, luego, que el neoliberalismo exige ser caracterizado por su capacidad polimórifca de «recuperar» muchos postulados libertarios al mismo tiempo que ese polimorfismo es tensionado y desafiado desde economías (comerciales, afectivas, productivas), formas de hacer y calcular, que usan al neoliberalismo tácticamente a la vez que lo ponen en crisis de manera intermitente pero recursiva. Desde estas tensiones, formulo la noción de un «neoliberalismo desde abajo».

Las lógicas *barrocas*, de composición heteróclita, que traté de resaltar son dinámica expresiva de una actualidad social-política-económica que recupera memorias de largo plazo a la vez que se muestra desenfadadamente flexible para hacer ciudad, negocios, política y despliega, así, una disputa por la idea misma de *progreso*, en su acepción puramente acumulativa y lineal. Esas lógicas *barrocas* son la trama material, anímica y expansiva que analizo en ciertas economías populares y que obligan a reclasificar lo que llamamos fuerzas productivas en las metrópolis latinoamericanas.

De allí que, como segundo término, la pragmática popular como pragmática vitalista refiere a la exasperación de un tipo de cálculo que no coincide exactamente con el *homo economicus* fantaseado y realizado por la imaginación liberal y sus doctrinarios. El cálculo se vuelve, según

lo que argumento aquí, un *conatus*: un modo de conquista de espacio-tiempo en condiciones en que las tramas populares se enfrentan a lógicas desposesivas, extractivas y expulsivas cada vez más veloces y violentas. Es en ese pasaje que el cálculo como conatus se vuelve transindividual.

La pragmática tiene como objetivo contraponerse como modo político a la moralización de las clases populares. La moralización (en sus versiones diversas: solidaria, victimista, criminalizante, y/o judicializadora) se propone enfrentar el dinamismo informal (en el sentido estrictamente *constituyente* que le doy a este término) y plebeyo. La pragmática, por tanto, intenta resaltar una dinámica inmanente de captación de oportunidades bajo relaciones de fuerza marcadas por la condición (pos)neoliberal.

Finalmente, la cuestión de definir cómo funciona lo común –ese territorio que despunta plagado de ambivalencias y, al mismo tiempo, en extensión permanente– recorre el texto como exigencia. Las declinaciones flexibles de la comunidad se vuelven un punto de rearticulación de saberes y tecnologías, a la vez que atributo de valorización en economías de lo más diversas. Su fuerza de construir infraestructura urbana post-estatal está a la vista y hace posible la vida popular en las metrópolis. Aun así, lo común, como espacio que saltea el binarismo entre público y privado, se convierte también en terreno dinámico de luchas y conflictos.

Bibliografía

AA. VV., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

AA. VV., *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO, 2008.

Abduca, Ricardo, «Introducción» a Mauss M. y Hubert H., *El sacrificio*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

___________ «Igualdad y equidad: la unidad de la especie humana como proyecto de autonomía individual. Los problemas de un caso concreto. Los talleres de costura en Buenos Aires», en X° *Reunión de Antropología del Mercosur*, Curitiba, 11-13 de julio de 2011, mimeo.

Aglietta, Michel, *Regulación y crisis del capitalismo*, México D. F., Siglo XXI, 1999.

Alarcón, Cristian, *Si me querés, quereme transa*, Buenos Aires, Norma, 2010.

Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002.

Almeida, C., *et al.*, «Alta na renda, no consumo e nas dívidas marca o ano das famílias» («High on Income, Consumption and Debt Marks the Year for Families»). *O Globo*, 14 de diciembre 2013. (Disponible en: http://oglobo.globo.com/economia/alta-na-renda-no-consumo-nas-dividas-marca-ano-das-familias-11073212).

Amin, Shahid y van der Linden, Marcel (edits.), «Peripheral labour: studies in the history of partial proletarianization», *International review of social history*, vol. 41, num. 4, Cambridge University Press, 1997.

Azpiazu, Daniel y Schorr, Martín, *Hecho en Argentina. Industria y economía, 1976-2007*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

Balibar, É., *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

Balibar, E. y Negri, A., «On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri», *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, num. 3, 2010, pp. 312-328.

Barrancos, Dora, «Mujeres y crisis en la Argentina: de las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras», en Michel Ralle (Comp.) *Los conflictos en los mundos ibéricos e iberoamericanos contemporáneos, de las elaboraciones sociales y políticas a las construcciones simbólicas*, París, Éditions Hispaniques, 2013.

Bartra, Armando, «Dilemas históricos y actuales en las luchas populares en México», en *Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2005.

Basualdo, Eduardo, *Concentración y centralización del capital en la Argentina durante la década del noventa. Una aproximación a través de la reestructuración económica y el comportamiento de los grupos económicos y los capitales extranjeros*, Buenos Aires, UNQui-FLACSO-IDEP, 2000.

____________ *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina*, Buenos Aires, UNQui-FLACSO-IDEP, 2001.

____________ *Estudios de Historia Económica Argentina (desde mediados del siglo XX hasta la actualidad)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Baud, Michiel *et al.*, *Etnicidad como estrategia en América latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala, 1996.

Battistini, Osvaldo R., «Flexibilizar o utilizar mano de obra esclava: ¿alternativas para el capital?», mimeo, 2011.

Benencia, Roberto, «Participación de los inmigrantes bolivianos en espacios específicos de la producción hortícola argentina», *Politica y Sociedad*, Madrid, vol. 49, 2012, pp. 163-178.

Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela, «Bolivianos en Buenos Aires: Aspectos de su integración laboral y cultural», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, num. 27, 1994.

Benjamin, Walter [1940], *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Taurus, 1973.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.

Boltanski, Luc y Chiapello Éve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

Bonefeld, Werner y Holloway, John (comps.), *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital*, México D. F., Cambio XXI, 1995.

Bourgois, Philippe, *In search of respect: selling crack in el barrio*, Nueva York, University Press, 1995.

Bové, L., *La estrategia del conatus*, Madrid, Tierra de Nadie, 2009.

Braidotti, Rosi, *Sujetos nómades,* Buenos Aires, Paidós, 2000.

___________ *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir,* Madrid, Akal, 2005.

Brand U. y Sekler N., «Postneoliberalism: Catch-all word or valuable analytical and political concept? Aims of a beginning debate», *Development Dialogue*, núm. 51, 2009, pp. 5-13.

Buck-Morss, Susan, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Norma, 2005.

Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravarty, *¿Quién le canta al estado-nación?*, Buenos Aires, Paidos, 2009.

Caggiano, Sergio, *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

Chakrabarty, Dipesh, *El humanismo en la era de la globalización*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2009.

Chang, Hsiao-hung, «Fake logos, fake theory, fake globalization», en *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 5, num. 2, 2004 , pp. 222-236.

Chatterjee, Partha (), *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*, Nueva York, Columbia University Press, 2004. [ed. cast.: *La nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

Clement, C. y Kristeva, J., *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, 2000.

Colectivo Simbiosis - Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textile*s, Buenos Aires, Tinta Limón - Retazos, 2011.

Colectivo Situaciones - MTD de Solano, *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes*, Buenos Aires, De mano en mano, 2002.

Colectivo Situaciones, *Mal de Altura. Viaje a la Bolivia insurgente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2005.

___________ (comps.), *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

Comaroff, J. y Comaroff, Jean, *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires, Katz, 2011.

Cravino, María Cristina, *Las villas de la ciudad. Mercado e informalidad urbana,* Buenos Aires, Universidad de Gral. Sarmiento, 2006.

Creischer, Alice; Hinderer, Max Jorge y Siekmann, Andreas (eds.), *Principio Potosí. La economía global y la producción colonial de imágenes*, Madrid, Museo Reina Sofía, 2010.

Dalla Costa, Mariarosa y James, Selma, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México D. F., Siglo XXI, 1972.

Dávalos, Pablo, *Democracia Disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Chile, Editorial Quimantú, 2012.

Davis, Mike, *Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2007.

D'Angiolillo, Julián, Dimentstein, Marcelo *et al*., «Feria La Salada, una centralidad periférica intermitente en el Gran Buenos Aires» en Gutman, Margarita (comp.), *Argentina, persistencia y diversificación, contrastes e imaginarios en las centralidades urbanas*, Quito, OLACCHI, 2010.

Deleuze, Gilles, «Posdata sobre las sociedades de control», en Christian Ferrer (Comp.) *El lenguaje literario*, vol. 2, Montevideo, Nordan, 1991.

___________ *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988.

De Landa, Manuel, *A New Philosophy of Society, Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres - Nueva York, Continuum, 2006.

Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo I, La Moneda Falsa*, Buenos Aires, Paidos, 1995.

De Vito, Christian G., «Introduzione», en *Global labour history. La storia del lavoro al tempo della «globalizzazione»*, Verona, Ombre corte, 2012.

Didi-Huberman, George, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, A. Hidalgo, 2006.

Donzelot, Jaques, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1990.

___________ *La invención de lo social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

D'Ovidio, María y otros, «Quién es quién en la cadena de valor del sector de indumentaria textil», Documento Fundación El Otro, con apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Holanda y Novib, Oxfam, Holanda, 2007.

Dufy, Caroline y Weber, Florence, *Más allá de la Gran División. Sociología, economía y etnografía*, Buenos Aires, Antropofagia, 2009.

Dumont, Louis, *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus.

Echeverría, Bolívar (2008), «El ethos barroco y los indios», *Sophia*, núm. 2, Quito-Ecuador, 2001.

Escobar, Arturo, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», *Tabula Rasa*, núm. 1, 2003, pp. 51-86.

___________ *Más allá del Tercer Mundo, Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia de la Universidad del Cauca, 2005.

Estrada Vázquez, Juan Carlos, *¡¡No olvidamos!!*, Buenos Aires, Retazos, 2010.

Farías, Ignacio, «Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista», *Persona y Sociedad*, vol. XXII, núm. 1, 2008, pp. 75-85.

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch. Women, the body and primitive accumulation,* Nueva York, Autonomedia, 2004. [trad. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires - Madrid, Tinta Limón - Traficantes de Sueños, 2010].

___________ *Revolution at Point Zero, Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, Oakland, PM Press, 2012. [trad. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

Feldman, G., «Créditos para el consumo. Análisis del fenómeno socioeconómico y su impacto en los sectores populares», *Informe de la Procuraduría de Criminalidad Económica y Lavado de Activos* (PROCELAC), Ministerio Público Fiscal, República Argentina, 2013.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1998.

___________ *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

___________ *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

___________ *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Freitas, Décio, *Palmares. A guerra dos escravos*, Río de Janeiro, Graal, 1990.

Galindo, María, «Prólogo», en *La pobreza, un gran negocio, análisis crítico de ONGs, microfinancieras y bancas*, La Paz, Mujeres Creando, 2010.

García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad*, Madrid, IAEN-Traficantes de Sueños, 2015.

___________ «Estructuras de los movimientos sociales. Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia», en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna - Muela del Diablo, 2001.

___________ *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Giorgis, Marta, *La virgen prestamista. La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, Antropofagia y Centro de Antropología Social del IDES, 2004.

Girón, Nacho, *La Salada. Radiografía de la feria más polémica de Latinoamérica,* Buenos Aires, Ediciones B, 2011.

Gibson-Graham, J. K., «La construcción de economías comunitarias, las mujeres y las políticas de lugar economía», en Escobar A. y Harcourt, (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*, México D. F., UNAM, 2007.

González Rodríguez, Sergio, *Huesos en el desierto*, México, Anagrama, 2002.

Gramsci, Antonio, «Americanismo y fordismo», en *Cuadernos de la cárcel*, Tomo I, México D. F., Era, 1975.

Grosso, José Luis, «El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales», *Arqueología Suramericana*, vol. 3, núm. 2, 2007, pp. 184-217.

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

Guattari, Félix, *Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Desandar el laberinto*. *Introspección en la feminidad contemporánea*, La Paz, Muela del Diablo, 1999.

___________ *Los Ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.

___________ «Modernidades Alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material», mimeo, 2011.

___________ (edit.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, México, Pez en el árbol, 2011.

Hacher, Sebastián, *Sangre Salada*, Buenos Aires, Marea, 2011.

Hall, Stuart y Mellino, Miguel, *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los Cultural Studies*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1991.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Commonwealth*, Harvard University Press, 2009.

___________ *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate, 2005.

___________ *Imperio*, Buenos Aires, Paidos, 2002.

Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2003.

___________ *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Heidegger, Martin [1953], «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Hirsch, Joachim, *Globalización, capital, Estado*, México D. F., UAM-Xochimilco, 1996.

Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

Karakayali, S. y Yaka, Ö., «The Spirit of Gezi. Recomposition of Political Subjectivies in Turkey», mimeo, 2013.

Karsenti, Bruno, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2009.

Kim, Jihye, «Looking at the Other through the Eye of a Needle, Korean Garment Businesses and Inter-Ethnic Relations in Argentina», *Asian Journal of Latin America Studies vol.* 27, núm. 1, , 2014, pp. 1-19.

Jaguaribe, Beatriz, *O choque do real. Estetica, midia e cultura*, Río de Janeiro, Rocco, 2007.

Klossowski, Pierre, *La moneda viva*, Madrid, Pre-Textos, 2012.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

___________ «Pensar la política (Diálogos con Ernesto Laclau)», *El Ojo Mocho*, num. 9/10, Buenos Aires, 1997.

Lazzarato, Mauricio, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Lieutier, Ariel, *Esclavos. Los trabajadores costureros de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Retórica, 2010.

Limas Hernández, Alfredo, «Minorías postnacionales en la globalización, el feminicidio en Juárez del 2002. Minorización de categorías culturales, el sentido del capital multinacional», Mónica González (coord.), en *Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y géneros*, México D. F., Quimera, 2004.

Linebaugh, Peter & Rediker, Marcus (2005), *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica.

Lins Ribeiro, Gustavo, «El Sistema Mundial No-Hegemonico y la Globalizacion Popular», *Alambre. Comunicación, información, cultura*, núm. 1, 2008.

Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1978.

Ludmer, Josefina, *Aquí América Latina*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

Mailhe, Alejandra, «Imágenes del otro social en el Brasil de fines del siglo XIX. Canudos como espejo en ruinas», *Prismas*, Revista de historia intelectual, núm. 14, 2010, pp. 37-56.

Marazzi, Christian, *Capitale & linguaggio*, Roma, Derive Aproddi, 2002; [ed. cast.: *Capital y lenguaje*, Buernos Aires, Tinta Limón, 2014].

____________ *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*, Madrid, Akal, 2003.

Marcus, George, «Ethnography In/Of the World System, the Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, pp. 95-117.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, México D. F., Siglo XXI, 1971.

____________ *El capital. Tomo I*, México D. F., Siglo XXI, 1975.

Matellanes, Marcelo, *Del maltrato social*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2003.

Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Mauss M. y Hubert H., *El sacrificio*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

Mellino, Miguel, «Ciudadanías postcoloniales como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial», *La Biblioteca,* núm. 8, 2009.

Mezzadra, Sandro, «An interview with Sandro Mezzadra», *Environment and Planning D, Society and Space,* vol. 29, 2011, pp. 584-598.

___________ «En la época de lo *post*», en *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida. El impasse de lo político*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

___________ «Bringing capital back in, a materialist turn in postcolonial studies?», *Inter-Asia Cultural Studies,* vol. 12, num. 1, 2011, pp. 154-164.

___________ *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre corte, 2008.

Mezzadra S. y Neilson, Brett, *Border as method or the Multiplication of Labor*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2013.

___________ «Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations», *Radical Philosophy*, núm. 178, 2012, pp. 8-18.

Merklen, Denis, *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003),* Buenos Aires, Gorla, 2005.

Moreno, María, *La comuna de Buenos Aires*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Moulier Boutang, Yann, *De la esclavitud al trabajo salariado*, Madrid, Akal, 2006.

Mujeres Creando, «Las exiliadas del neoliberalismo», disponible en www.mujerescreando.org, 2007.

Negri, Antonio, *Las verdades nómadas & general intellect*, Madrid, Akal, 1997.

__________ «El monstruo político. Vida desnuda y potencia», en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Rodríguez, F. y Giorgi, G. (comps.), Buenos Aires, Paidos, 2004.

Nicholls, W. J. and Beaumont, J., «The Urbanisation of Justice Movements? Possibilities and Constraints for the City as a Space of Contentious Struggle», *Space and Polity,* vol. 8, num. 2, 2004, pp. 119-135.

Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid, Libsa, 2000.

Ong, Aihwa, *Neoliberalism as Exception, Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham - Londres, Duke University Press, 2006.

Olivera, Oscar, «La oposición en tiempos de Evo», entrevista realizada por Matteo Dean, *Desinformémonos*, México D. F., 2010.

Ossona, Jorge Luis, «El Shopping de los Pobres, Anatomía y Fisionomía de La Salada», 2010. (Disponible en http,//www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/publicaciones/JorgeOssona/EL_SHOPPING_DE_LOS_POBRES.pdf).

Oszlak, Oscar, *Merecer la ciudad, los pobres y el derecho al espacio urbano*, Buenos Aires, CEDES/Hvmanitas, 1991.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 1995.

Peck, Jamie, «Explaining (with) Neoliberalism», *Territory, Politics, Governance 1*, núm. 2, 2013, pp. 132-57.

Precarias a la deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Rancière, Jaques, *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

__________ *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

__________ *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, UNGS-INADI, 2013.

Reyes, Alvaro, «Subjectivity and Visions of the Common», en *Rethinking Marxism, A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, num. 3, 2010, pp. 498-506.

Rich, Adrienne, *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001.

Richard, Nelly, «Experiencia, teoría y representación en lo femenino latinoamericano» en *Feminismo, género y diferencia(s)*, Santiago de Chile, Palinodia, 2008.

Rivera Cusicanqui, Silvia [1984], *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, La Paz, Aruwiyiri, 2003.

____________ *Bircholas. Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alt*o, La Paz, Ed. Mama Huaco, 1996.

____________ «La contradicción/suplementación entre Cultura y Desarrollo», Ponencia presentada al Seminario Cultura y Desarrollo de la Fundación Prince Claus, La Haya, 28 de febrero de 2009.

____________ *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Retazos - Tinta Limón, 2010.

____________ *Potosí Reversa, mimeo,* 2010.

____________ «Evo Morales se ha visto con su límite. Se acabó la luna de miel», entrevista de Emma Gascó y Martín Cúneo, La Paz, 2011. (Disponible en http,//bartolinas.blogspot.com.ar/2011/05/entrevista-la-sociologa-silvia-rivera.html).

Rozitchner, León, *Las desventuras del sujeto político,* Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.

____________ *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 2001.

Salama, Pierre y Mathias, Gilberto, *El Estado sobredesarrollado*, México D. F., Era, 1986.

Sammadar, Ranabir, «Primitive accumulation and some aspects of work and life in India» *Economic & Political Weekly*, vol. XLIV, num. 18, 2009, pp. 33-42.

Sanyal, Kalyan, *Rethinking capitalist development, primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism,* Nueva Delhi, Routledge, 2007.

Sarlo, Beatriz, *La ciudad vista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Sassen, Saskia, «La Salada, The Largest Informal Market In South America» en, *Forbes,* 2011. (Disponible en http,// www.forbes.com/sites/megacities/2011/03/28/la-salada-the-largest-informal-market-in-south-america/).

____________ *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires, Katz, 2010.

____________ «La Tierra se mueve», entrevista de Verónica Gago, *Página/12*, 2 de julio de 2010.

____________ *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006.

____________ *Contrageografías de la globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Scribano, A. y Schuster F., «Protesta social en la Argentina de 2001, entre la normalidad y la ruptura», en *OSAL* núm. 5, Buenos Aires, 2001.

Smith, Dorothy (1987), *The everyday world as problematic, a feminist sociology*, Boston, NUP.

Spinoza, B. (2008), *Ética*, Madrid, Alianza.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2011.

Svampa, Maristella, «El 'laboratorio boliviano', cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales» en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B., *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de decolonización*, Buenos Aires, Taurus, 2010.

Svampa, M. y Pereyra, S., *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras,* Buenos Aires, Biblos, 2003.

Swyngedouw, E. , «Neither global nor local, 'glocalization' and the politics of scale», en Cox K. R. (ed.) *Spaces of Globalization, Reasserting the Power of the Local*, Nueva York, Guilford, 1997.

Tapia, Luis, *Política Salvaje*. La Paz, CLACSO, Muela del Diablo, Comuna, 2008.

Thomson, Sinclair, *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia,* La Paz, Aruwiyiri, 2007.

Toro, Graciela, *La pobreza, un gran negocio, análisis crítico de ONGs, microfinancieras y bancas*, La Paz, Mujeres Creando, 2010.

Vich, Víctor y Zabala, Virginia, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, Bogotá, Norma, 2004.

Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

___________ *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el Tiempo Histórico*, Buenos Aires, Paidos, 2003.

___________ *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2011.

___________ «El consumo no evita la queja», entrevista de Verónica Gago y Mario Santucho, *Revista Ñ*, 2014. (Disponible en: http,//www.revistaenie.clarin.com/ideas/consumo-evita-queja_0_1156684344.html).

Williams, Eric, *Capitalism and Slavery* [1944], New Introduction by C.A. Palmer, Chapel Hill – Londres, University of North Carolina Press, 1994; [ed. cast.: *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011].

Wilkis, A., *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular*, Buenos Aires, Paidos, 2013.

Zavaleta Mercado, René (1982), *Lo nacional-popular en Bolivia*, México D. F., Siglo XXI.

___________ *El Estado en América latina.* La Paz y Cochabamba, Ed. Los Amigos del Libro, 1990.

Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2003.